Irénikon

TOME LXXVII

2004

MONASTÈRE DE CHEVETOGNE, BELGIQUE

Sommaire

IRÉNIKON

TOME LXXVII 1er trimestre 2004

Éditorial

Nous publions dans ce fascicule la traduction française d'un texte d'une grande portée œcuménique, Le *Filioque*: une question qui divise l'Église? *Cette déclaration émane de la Commission théologique orthodoxe-catholique d'Amérique du Nord et a été rendue publique le 25 octobre dernier. Depuis près de quarante ans maintenant des théologiens orthodoxes et catholiques étudient ensemble au sein de cette Commission, qui travaille sous les auspices des Conférences épiscopales catholiques des États-Unis et du Canada et de la Conférence permanente des évêques orthodoxes canoniques en Amérique, plusieurs contentieux qui divisent nos Églises. La Commission a déjà produit un certain nombre de déclarations de qualité, telle celle sur le baptême et l'économie sacramentelle (cf.* Irénikon, *72[1999], pp. 114-130).*

La présente déclaration est le fruit de quatre années de travaux, commencés en 1999. Elle veut répondre à l'impulsion donnée en 1995 par le document vatican (sous la responsabilité du Conseil pour l'unité des chrétiens), Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit *(cf.* Irénikon, *68[1995], pp. 356-368). Ce document était un essai de clarification doctrinale de la question controversée sur la procession éternelle de l'Esprit Saint[1]. Aucun travail commun de cette envergure n'avait été entrepris depuis le mémorandum de Klingenthal (1979) élaboré sous le patronage de Foi et Constitution[2]. De toute évidence, la déclaration présente ne prétend pas résoudre toutes les difficultés, mais elle espère y contribuer, et elle le fait sans doute aucun.*

En quoi donc le Filioque *divise-t-il les Églises? Il nous divise, pour résumer une histoire complexe et enchevêtrée, au plan doctrinal et au plan ecclésiologique. Pour les Pères grecs, le Père est l'unique origine principielle du Fils et du Saint-Esprit. Pour les Pères latins, l'Esprit a également un*

rapport au Fils dans sa procession éternelle à partir du Père. C'est précisément cette doctrine trinitaire latine qui a conduit à amplifier le Credo de Nicée-Constantinople en y insérant le Filioque *(«*qui a Patre Filioque procedit*»). L'Église de Rome a refusé pendant plusieurs siècles cet ajout dans l'usage liturgique du Credo, sans pour autant renier la doctrine trinitaire qu'elle impliquait. Plus tard, les papes et les synodes occidentaux ont sanctionné l'usage liturgique du* Filioque *et l'ont défendu dogmatiquement. Pour les Églises d'Orient, la présence du* Filioque *dans le Credo latin a été une cause de scandale, aussi bien en raison de la théologie trinitaire qu'elle exprime, qu'en raison de son adoption en Occident comme modification de la formulation canonique d'un concile œcuménique reçu, sans accord œcuménique préalable.*

La déclaration nord-américaine s'ouvre par une rapide présentation des données bibliques sur l'Esprit Saint. Une deuxième partie, la plus longue, présente des considérations d'ordre historique et expose avec clarté et sérénité l'histoire de la controverse. La troisième partie du document propose d'abord les affirmations fondamentales sur l'Esprit où l'Orient et l'Occident s'accordent. Elle poursuit en étudiant le vocabulaire de la «procession» qui revêt des nuances différentes en grec et en latin, et finit par une présentation des questions théologiques et ecclésiologiques soulevées par le Filioque. *Enfin, et ce n'est pas le moindre de ses mérites, la déclaration conclut par une série de recommandations théologiques et pratiques. Puissent-elles être entendues.*

1. Notre revue a consacré deux études à ce document: J.-M. GARRIGUES, «La clarification sur la procession du Saint-Esprit et l'enseignement du Concile de Florence» (*Irénikon*, 68[1995], pp. 501-506), et du même théologien, «À la suite de la Clarification romaine: le *Filioque* affranchi du "filioquisme"», (*Irénikon*, 69[1996], pp. 189-212).

2. Le mémorandum et les études préparatoires ont été publiés en français sous la responsabilité de L. Vischer avec le titre *La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident* (Document de Foi et Constitution n° 103), Paris, 1981.

Un seul évêque par ville

Pourquoi et comment redevenir fidèle au 8e canon de Nicée? Un enjeu pour la catholicité de l'Église

Il y a déjà quarante ans, Jean Meyendorff consacrait une brève étude au 8e canon de Nicée, prescrivant qu'il n'y ait qu'un seul évêque par ville. Il la commençait par le constat suivant: «Aucune règle canonique n'a été affirmée par la Tradition de l'Église avec plus de fermeté que la règle qui interdit l'existence de structures ecclésiastiques séparées dans un même lieu. Le caractère strictement territorial de l'organisation de l'Église semble aller de soi aux Pères de tous les conciles et elle est impliquée dans tous les canons traitant de l'ordre ecclésiastique»[1].

On ne saurait mieux dire. Avec honnêteté, il observe immédiatement que l'Église orthodoxe a commencé à tourner le dos à cette prescription du premier concile œcuménique, en Amérique, en 1920 exactement et qu'elle lui est aujourd'hui infidèle dans toute sa diaspora. Avant 1920, écrit-il, il est impossible de trouver, dans l'histoire entière de l'Église, un seul exemple où ce principe territorial ait été enfreint. Il décrit en termes sévères la situation de 1960, toujours inchangée quarante ans après: «Qu'arrive-t-il quand les Orthodoxes, vivant côte à côte dans la même ville, considèrent comme normal de constituer plusieurs "églises", — la russe, la grecque, la serbe ou la syrienne, — qui, naturellement, maintiennent l'unité formelle dans la foi et dans l'esprit mais non dans la pratique? Il n'y a pas de doute qu'une telle situation discrédite notre témoignage dans le

1. J. Meyendorff, «One Bishop in One City (Canon 8, First Ecumenical Council)», *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 5 (1961), pp. 54-62; «Sommes-nous vraiment l'Église une?», *Contacts*, n° 37, 1962/1, pp. 25-33, repris dans *Orthodoxie et catholicité*, Paris, Le Seuil, 1964, pp. 99-108 (ici p. 99).

monde contemporain et va contre la vraie nature de l'Église du Christ. Aucune référence à une unité spirituelle ou à une intercommunion sacramentelle ne peut servir d'alibi parce que le Christ a établi sur terre une Église visiblement une et parce que la communion spirituelle consiste précisément à nous donner la force et le sentiment de notre responsabilité pour réaliser une unité visible et pratique»[2].

Selon lui ce diagnostic est fondé parce que «il est inadmissible d'avoir deux communautés et deux évêques dans un même lieu, simplement parce que le Christ est un» et parce que «l'ecclésiologie orthodoxe, en affirmant la plénitude catholique de chaque Église locale, suppose que l'unité catholique se manifeste sur le plan local»[3].

Selon Meyendorff, l'Église orthodoxe contredit gravement sa doctrine, et l'Église catholique aussi, encore plus gravement, car son ecclésiologie ne perçoit même plus la catholicité de l'Église locale: «Dans l'Église romaine, il ne peut y avoir d'objection ni théologique ni pratique à maintenir dans un seul lieu plusieurs juridictions ecclésiastiques distinctes par le rite, la langue ou la nationalité, parce que *le critère de l'unité* doit toujours être cherché à Rome, hors de ces juridictions»[4].

À travers ces citations, détaillées à dessein, il apparaît clairement que la question de l'unicité d'évêque par ville est loin d'être une question secondaire. L'infidélité de l'ecclésiologie catholique à cet axiome, qui s'est aggravée après Vatican II comme on le verra en détail, pose une triple question doctrinale: 1° celle de la corrélation entre épiscopat et Église diocésaine; 2° celle de l'articulation entre les Églises diocésaines, leurs regroupements et l'Église entière; 3° simultanément, celle du rôle de la territorialité dans la manifestation de la catholicité de l'Église.

Ces trois questions doctrinales, fort sérieuses, sont en même temps des questions pastorales et canoniques, comme

2. *Ibidem*, p. 107.
3. *Ibidem*, p. 106.
4. *Ibidem*.

le montre clairement la *Lettre* des patriarches orientaux catholiques à Jean-Paul II à ce sujet en 2001[5]. Parce qu'elles sont doctrinales, pastorales et canoniques, elles ont une large actualité sous la forme où Jean Meyendorff les posait. Ce sont nécessairement aussi des questions œcuméniques, comme la demande de reconnaissance de son territoire canonique faite par le patriarcat de Moscou à l'adresse de Rome en témoigne.

Au-delà des relations bilatérales entre Catholiques et Orthodoxes, elles sont encore d'actualité notamment dans le dialogue théologique, couronné de succès[6], que l'Église orthodoxe a mené avec les Églises arménienne, copte et syriaque occidentale. En recouvrant la pleine communion, la juxtaposition actuelle de ces Églises laisserait la place à une «diversité réconciliée», car les différentes traditions liturgiques, hagiologiques et spirituelles actuelles ne sauraient fusionner. Cette perspective est à situer dans une évolution plus générale.

Les Accords récents entre l'Église catholique et l'Église syrienne orientale, dont on parle trop peu[7], montrent que de larges diversités seront compatibles avec l'unité. Le modèle de Malines d'unité entre Anglicans et Catholiques avait déjà comme *motto*: «L'Église anglicane, unie non absorbée». Ce

5. Cette Lettre de mars 2001, intitulée «Relations entre les Églises patriarcales catholiques et le Siège apostolique de Rome», restée, à notre connaissance, sans réponse publique, a été publiée dans son original français par Élie HADDAD, *La collégialité épiscopale dans les Églises orientales catholiques (son expérience dans l'Église grecque melkite catholique)* (en arabe), Beyrouth, Université Saint-Joseph, 2003, pp. 257-273.

6. Le rapport théologique orthodoxe faisant le point à ce sujet a été publié par J. Foundoulis, *Episkepsis*, 31 (2000), n° 582, pp. 8-18.

7. Voir le texte «Admission à l'Eucharistie entre l'Église chaldéenne et l'Église assyrienne d'Orient», approuvé par la SCDF, la Congrégation pour l'Église orientale et le CPUC, *Documentation Catholique*, 99 (2002), cols. 213-214. Pourtant l'anaphore majeure de cette Église ne comporte pas le récit de l'institution, et bien que nous n'ayons en commun avec elle ni un canon des Écritures absolument identique, ni le septénaire sacramentel, nous nous sommes reconnus réciproquement comme des «Églises sœurs» dans la *Déclaration christologique commune entre l'Église catholique et l'Église assyrienne d'Orient*, *ibidem*, 91 (1994), pp. 1069-1070.

modèle semble se réaliser, sous nos yeux, dans les Accords de Porvoo et de Meissen, entre Luthériens et Anglicans. La reprise de suggestions développées dans le dialogue entre Catholiques et Luthériens au plan mondial dans *Einheit vor uns* («L'unité au-devant de nous») semble avoir joué un rôle dans la conclusion de ces derniers accords[8]. Tendant vers une *episcopè* commune, ce modèle ecclésiologique est en harmonie avec le consensus doctrinal différencié qu'est l'accord d'Augsbourg sur la Justification du 31 octobre 1999 entre l'Église catholique et la Fédération Luthérienne Mondiale[9].

Ainsi, puisque la réconciliation des Églises ne les oriente pas actuellement vers la fusion entre elles, la question de l'unicité d'évêque, ou d'*épiscopè*, par ville conditionne directement la réalisation en un lieu de l'Église, véritablement une et réellement diverse. On le vérifierait aussi en cas de reprise de la communion entre Catholiques et Orthodoxes.

Du côté catholique, sommes-nous préparés à affronter cette question? Depuis Vatican II, il faut l'avouer, l'unicité de l'*épiscopè* a connu un obscurcissement simultané dans notre pratique et notre doctrine. Il est donc urgent que la réflexion théologique clarifie les termes mêmes du problème, ce qui ne peut se faire sans rigueur méthodologique. Avant d'y recourir, il importe de proposer un diagnostic, tant la situation est confuse dans l'Église catholique actuelle.

De toute façon, en ecclésiologie, on ne peut négliger la pratique réelle de l'Église, plus importante que les explications

8. On verra ces modèles, auxquels nous avons travaillé avec Harding Meyer, dans GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Einheit vor uns*, Paderborn-Francfort, 1985. Voir notamment les n[os] 35-40 et 127-145 et les réflexions tant de H. MEYER, «Pourquoi dans le document catholique-luthérien "Face à l'unité" (1984) a-t-on envisagé l'union de Florence comme "exemple" d'unité?», dans *Irénikon* 65 (1992), pp. 325-338 que de R. GREENACRE, «La signification des Églises orientales catholiques au sein de la Communion romaine dans la perspective de *L'Église anglicane unie non absorbée*», *ibidem*, pp. 339-351.

9. Cf. H. LEGRAND, «Le consensus différencié sur la doctrine de la Justification (Augsbourg 1999). Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode», *Nouvelle Revue Théologique*, 124 (2002), pp. 30-56.

données à son sujet. On commencera donc par explorer les difficultés institutionnelles et les perplexités doctrinales grandissantes dans l'Église catholique par rapport à l'axiome de Nicée. Vatican II avait méconnu ce problème, et même reculé devant lui, laissant le champ libre à nombre d'orientations post-conciliaires qui le mettent en danger, au détriment de la manifestation de la catholicité des Églises locales.

I. L'AXIOME «UN ÉVÊQUE PAR VILLE» EST EN CONSTANTE PERTE DE SENS ET DE RÉALITÉ DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE DEPUIS VATICAN II

1.1. *Vatican II n'a apporté aucun remède à la pluralité d'évêques par ville, caractéristique de plusieurs régions du catholicisme oriental*

Contrairement à un préjugé répandu, la coexistence, dans une même ville, d'une multiplicité d'évêques, en pleine communion les uns avec les autres, n'est pas en soi un phénomène typique de l'ecclésiologie «orientale». En réalité, il s'agit là, surtout au Proche-Orient, d'un effet direct de l'uniatisme, donc d'une influence latine. Dans cette région du monde, la réunion à Rome de fragments d'Églises orientales, orthodoxes ou préchalcédoniennes, ne leur donna pas, pour autant, une réelle unité organique ni une coopération pastorale. Les raisons en sont nombreuses: diversité des traditions rituelles et des langues liturgiques, particularités ethniques, droit canon divergent déterminant, dans l'Empire ottoman, des statuts personnels originaux. De ce fait en Syrie et au Liban et dans bien des villes du Proche-Orient, l'Église catholique s'est présentée sous la forme d'Églises rituelles minant la catholicité de l'Église locale, ainsi émiettée[10]. De plus le

10. Parler d'Église rituelle, comme on le fait dans ce cadre, est-ce symptomatique de l'oubli de la théologie de l'Église locale? P. DUPREY en faisait déjà la remarque dans l'Appendice à son étude: «La structure synodale de l'Église dans la théologie orientale», *Proche-Orient Chrétien*,

Saint-Siège instaura dans cette même région des circonscriptions latines, créant par exemple le patriarcat latin de Jérusalem en 1847[11].

Il est facile d'imaginer les inconvénients pastoraux du fait que les 200 000 Catholiques au maximum que compta jamais la capitale de l'Égypte soient régis par sept évêques[12], chacun pleinement indépendant des autres. Le cas, sans doute extrême, n'est pas unique. Passons sur les conflits de juridictions, mais non sur la faiblesse qui en résulte pour l'Église catholique dans ses relations avec les autorités étatiques islamiques, s'agissant des questions scolaires, de l'accès aux médias, des rapports avec l'État. Dans une telle situation, rétablir l'unicité de l'*épiscopè* a quelque pertinence. Des projets en ce sens circulèrent à Vatican II, à l'initiative des Maronites et des Coptes. Devant l'opposition des Melkites, craignant de se retrouver minoritaires partout au Proche Orient, le projet ne vint même pas en discussion[13]. Il n'en reste qu'une exhortation à la collaboration dans *Ecclesiarum orientalium* 4, reprise sans obligation juridique dans le long canon 32 du *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO). Ainsi, là où le canon 8 de Nicée était le plus systématiquement battu en brèche, Vatican II n'a rien fait pour remédier à la situation.

20 (1970), pp. 144-145. Cet état de fait explique la remarque désabusée d'un homme aussi ouvert que G. Bardy à l'article «Alexandrie» du dictionnaire *Catholicisme* «comme beaucoup d'autres Églises d'Orient, (elle) présente aujourd'hui le spectacle d'une inextricable confusion».

11. Cf. R. AUBERT, «Le patriarcat latin de Jérusalem depuis 1847», *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 27, cols. 1127-1128.

12. Un pour chaque rite: copte, melkite, maronite, arménien catholique, syrien catholique, chaldéen et deux pour les latins, la ville étant partagée entre les vicaires apostoliques d'Alexandrie et d'Héliopolis jusqu'en 1987!

13. On trouvera quelques indications à ce sujet dans H. LEGRAND, «La délimitation des diocèses», *La Charge pastorale des évêques* (Unam sanctam 74), Paris 1969, pp. 195-214. Prises de paroles maronites et leur réfutation melkite dans N. EDELBY, *Vatican II. Les Églises orientales catholiques* (Unam sanctam 1976), Paris, 1970, pp. 190-198.

1.2. *Vatican II, par quelques orientations secondaires, a permis un affaiblissement de la corrélation entre l'évêque catholique et son Église diocésaine*

Dans l'Église latine, Vatican II a affaibli la corrélation entre l'évêque et le diocèse, en croyant devoir tenir compte de la mobilité sociale et du caractère apparemment archaïque des repères territoriaux dans les sociétés modernes. Ainsi *Presbyterorum ordinis* 10, non sans un certain cléricalisme, assouplit le principe de la juridiction territoriale des évêques: «Là où les conditions de l'apostolat le réclameront, on facilitera non seulement une répartition adaptée des prêtres, mais encore des activités pastorales particulières pour les différents milieux sociaux *à l'échelle d'une région, d'une nation ou d'un continent.* Il pourra être utile de créer à cette fin des séminaires internationaux, des *diocèses particuliers* ou des *prélatures personnelles* et autres institutions auxquelles les prêtres pourront être affectés ou incardinés pour le bien commun de toute l'Église».

Le droit canonique contribuant à déterminer la pratique, et même la réflexion, il importe d'énumérer, sans trop de détails techniques, les innovations, même secondaires, introduites par le Code de 1983. Leur convergence affaiblit le lien entre l'essence de l'Église et la réalité du diocèse.

1.2.1. *Extension des paroisses personnelles (canon 518)*

Ce canon rend très facile l'extension des paroisses personnelles «selon le rite, la langue, la nationalité et encore pour tout autre motif», selon un vocabulaire qui n'aurait pas échappé à J. Meyendorff. Les motifs sont étendus au maximum et l'indult papal, nécessaire jusqu'alors, n'est plus requis. On en comprend les raisons dans le monde actuel qui voit se multiplier les migrants et les réfugiés. On ne regrettera pas la faveur donnée à la diversité, mais on déplorera le silence du canon 518 sur la manière dont ces paroisses pourraient et devraient mettre en valeur la catholicité de l'Église locale.

1.2.2. *Extension considérable du droit des associations publiques de fidèles au plan national et international (cc. 313-320)*

Deux remarques s'imposent concernant notre sujet: 1° on court-circuite ici l'Église diocésaine: sa catholicité risque d'être méconnue au bénéfice de l'espace national et international. Mais en théologie catholique *international* n'est en rien synonyme de *catholique*. 2° Plus important: n'y a-t-il pas un contraste significatif entre le grand développement du droit d'association (concept d'origine séculière) et la maigreur du droit de la communion, droit de la foi? Bien des restrictions affectent ce dernier droit: les synodes diocésains restent facultatifs et on ne leur prescrit plus de périodicité, — ils ne sont convoqués qu'au jugement de l'évêque (c. 461, §1); il en va de même des conciles pléniers et provinciaux (c.439; §§1 et 2); tel est aussi le statut des conseils pastoraux, facultatifs et privés de voix délibérative (cc. 511, 514) et celui des conseils paroissiaux (c.536, §1 et 2). Comparé à l'extension du droit d'association des fidèles, national et international, qui permet à certains nouveaux mouvements d'incardiner des clercs[14], le sous-développement des droits des fidèles au titre de la communion apparaît en toute clarté. On ne saurait dire que l'Église diocésaine, comme communion locale, soit renforcée par le Code de 1983.

1.2.3. *Les vicariats aux armées deviennent des diocèses*

Au moins symboliquement cette transformation, postérieure au Code de 1983, affaiblit la corrélation entre épiscopat et Église de plein exercice[15].

14. En créant, par exemple, une branche de prêtres, cf. G. FELICIANI, «Quel statut pour les nouvelles communautés?», dans *L'Année canonique*, 42 (2000),162-164 [réservé] et L. NAVARRO, «New Ecclesial Movements and Charisms», *Philippine Canonical Forum*, 4 (2002), pp. 63-65 [sensible aux difficultés].

15. Cette transformation est due à la constitution apostolique *Spirituali militum curae*, dans *Acta Apostolicae Sedis*, 78 (1986), pp. 481-486. Elle est appuyée à la note 5 par un renvoi à *Presbyterorum ordinis* 10. Si l'on se réfère à la convention de 1979 entre le Saint-Siège et l'État espagnol, on repère que déjà la Curie désigne l'ordinariat militaire comme «diocèse personnel, non territorial», cf. *Acta Apostolicae Sedis*, 72 (1980), p. 47.

1.2.4. *Toutes les circonscriptions ecclésiastiques territoriales sont équiparées en droit aux diocèses (c. 368)*

De bonnes raisons ont probablement conduit à cette décision. Toutefois, on dévalue l'office de l'évêque diocésain en faisant équivaloir d'une part le diocèse et de l'autre, la prélature et l'abbaye territoriales, le vicariat et la préfecture apostoliques ainsi que l'administration apostolique constituée de façon permanente.

1.2.5. *Création de la prélature personnelle (c. 294-297).*

En soi, une prélature personnelle n'a pas nécessairement un évêque à sa tête, comme c'est le cas pour la seule prélature existante, celle de l'*Opus Dei* et de la Sainte-Croix. Comme le remarque F. Ocariz, «un tel évêque ne fournit pas de collaboration aux actes propres du pape ou de l'évêque diocésain»[16]. Pourtant un tel évêque intervient légitimement dans le monde entier. Dans cette situation, il faut tenir que l'épiscopat du prélat lui est accidentel. S'il en était autrement, ce serait l'exemple le plus clair de la renonciation à l'axiome du concile de Nicée.

1.2.6. *Création d'une administration apostolique personnelle confiée à un évêque (2002).*

Par la Lettre *Ecclesiae Unitas*[17], le Saint Père a créé «une administration apostolique personnelle, immédiatement soumise au Saint-Siège, ayant son territoire dans le diocèse de Campos [Brésil], dont la juridiction est cumulative avec celle de l'ordinaire du lieu». Elle a à sa tête un évêque distinct de l'ordinaire du lieu. Quelle importance accorder à cette «innovation sans précédent»[18]? Sans le danger de voir une

16. Cf. F. Ocariz, «Il prelato del Opus Dei. Significato ecclesiale e teologico dell'ordinazione», *Studi cattolici*, n° 359, 1991, p. 24.
17. *Acta Apostolicae Sedis*, 94 (2002), pp. 267-268.
18. Elle est ainsi qualifiée par Tamaro (sic), «Animadversiones quaedam de circumscriptionibus non territorialibus in disciplina iuridica vigenti», dans *Apollinaris* 76 (2003), pp. 727-747.

innovation canonique devenir un précédent, on ne l'aurait pas mentionnée, car elle semble une solution *ad hoc*, permettant à des fidèles traditionalistes de revenir dans la communion ecclésiale. On remarquera combien ces derniers ne méritent guère leur désignation, puisqu'on ne pourra appartenir à cette entité que par contrat. Le droit d'association y prend le pas sur le droit traditionnel de la communion![19]

Ces modifications convergentes du droit durant la période post-conciliaire révèlent une logique, plus globale et beaucoup plus explicite, qui tend à dissocier l'essence de l'épiscopat de sa relation à l'Église diocésaine (1.3) et aussi à dissocier l'essence de l'Église de sa réalisation diocésaine (1.4), ce qui rend plus difficile de concevoir la *communio ecclesiae* comme étant toujours une *communio ecclesiarum* (1.4).

1.3. *Durant l'après-concile, on observe une érosion de la corrélation entre épiscopat et Église diocésaine, à la suite d'une relativisation voulue de l'organisation territoriale de l'Église*

La dissociation poursuivie entre le fait d'être évêque et le fait d'être à la tête d'un diocèse, déjà perceptible dans *Lumen Gentium*, devient évidente dans la systématique du *Codex* de 1983 et encore plus dans *Apostolos suos* (1998).

1.3.1. *Vatican II se concentre sur la dimension universelle de l'épiscopat et néglige la relation de l'évêque à son diocèse*

À Vatican II, la réflexion sur l'essence de l'épiscopat a été directement conditionnée par la définition de la primauté papale héritée de Vatican I comme «pouvoir plénier et souverain de juridiction sur toute l'Église [...] sur toutes et chacune des Églises, comme sur tous et chacun des pasteurs et des fidèles». La discussion sur l'épiscopat dut ainsi se situer

19. Selon le décret de la Congrégation des évêques, du 18-1-2002, IX, §1 les laïcs devront demander leur intégration par écrit pour y être admis. On comparera aussi avec la position prise par le Cardinal J. Ratzinger devant la Commission de révision du Code, cf. note 38 infra.

sur l'horizon de l'Église universelle; en conséquence la théologie de l'épiscopat sera traitée essentiellement au registre du collège universel des évêques, au point de négliger la réflexion sur la corrélation entre l'évêque et son diocèse.

À ce registre universel, déterminer *l'origine du pouvoir des évêques* devenait une question clé, surtout qu'à la veille du concile, Pie XII avait rappelé avec insistance, en trois encycliques, que ce pouvoir émanait du Christ à travers la plénitude de pouvoir du pape[20], ce qui entraînait l'obéissance des évêques à son endroit, à l'instar des fidèles[21]. Si l'on établissait sa provenance directe du Christ par la grâce de l'Esprit Saint, conférée dans l'ordination mettant à la tête d'une Église, la position de l'épiscopat et, par suite, l'équilibre des pouvoirs dans l'ensemble de la structure ecclésiale se présenterait de manière bien différente. On comprend donc le cheminement des Pères: ils commencèrent par l'affirmation de la sacramentalité de l'ordination épiscopale, qui avait très peu d'objectants parmi les évêques[22]. Ils énoncèrent ensuite que «la consécration épiscopale, en même temps que la charge de sanctifier, confère aussi les charges d'enseigner et de gouverner» (*LG* 21). Puis, par recours à la tradition liturgique, ils formulèrent l'énoncé suivant: «un homme est constitué membre du corps épiscopal en vertu de (la) consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique» (*LG* 22)[23].

20. «Si les évêques jouissent du pouvoir ordinaire de juridiction, ce pouvoir leur est immédiatement communiqué par le souverain pontife», *Mystici Corporis*, dans *Acta Apostolicae Sedis*, 35 (1945), p. 212, *Ad Sinarum Gentem*, *ibidem*, 47 (1955), p. 9 et *Ad Apostolorum Principis*, *ibidem*, 50 (1958), pp. 610-611.

21. Les termes d'*Ad Sinarum Gentem* sont clairs: «Au successeur de Pierre, ce ne sont pas seulement les fidèles mais tous les évêques qui sont tenus de se soumettre et de s'unir constamment par obéissance et en vertu du lien de la communion, sans aucune défaillance», dans *Acta Apostolicae Sedis*, 47 (1955), p. 9.

22. Elle fut votée par 2117 oui et 123 non, cf. *Acta synodalia*, III, 3,1,400 et III, 3,2,251.

23. Adoptée par 1898 oui, 313 non, cf. *Acta synodalia*, III, 3,1, 400 et III, 3, 2, 266. Le vote final de la Constitution recueille seulement 5 non. G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican*, t. I, Paris,

Différemment de Pie XII, Vatican II enseigne donc que les évêques reçoivent leur charge de gouverner directement du Christ (*LG* 26). La scission entre l'ordre (qui viendrait du sacrement) et la juridiction (qui viendrait du pape) est ainsi dépassée en principe[24]. Il faut donc voir dans les évêques «des vicaires et des légats de Jésus-Christ [...] et non des vicaires du pontife romain» (*LG* 27), formulation que le Code de1983 ne reprendra malheureusement pas.

Malgré le cadre universaliste du traitement de la question, les Églises diocésaines s'en trouvent revalorisées de deux manières: 1° d'abord au plan du régime canonique: le pape, au lieu de concéder leurs pouvoirs aux évêques, se réserve désormais, au titre de sa primauté et pour le bien commun, certaines prérogatives que les évêques pourraient, de droit, exercer. On passe ainsi du régime de la «concession» à celui de la «réserve»[25], et donc potentiellement à un régime où les Églises locales sont, de par elles-mêmes, des sujets de

1967, p. 289 explique que «*vi consecratione*» signifie «en vertu de la consécration» tandis que «*communione*» à l'ablatif signifie «moyennant la communion».

24. Alors que Pie XII enseignait leur dualité (cf. *Ad Sinarum gentem, loc. cit.* «par la volonté divine est institué un pouvoir double, d'ordre et de juridiction»), conformément à Lumen Gentium, le Code 1983 a adopté l'unité de la *sacra potestas.* On verra à ce sujet le commentaire de E. CORECCO, «La réception de Vatican II dans le Code de Droit canonique», dans G. ALBERIGO, J.-P. JOSSUA (Éd.), *La réception de Vatican II.* Paris, Cerf, 1985, pp. 380-388. Elle est communément admise par l'ensemble des théologiens et des canonistes à l'exception de J. BEYER, *Du concile au Code de droit canonique.* Paris, Éd. Tardy, 1985, chapitres 5 et 6 et de son disciple G. GHIRLANDA, *"Hierarchica communio". Significato della formula nella Lumen Gentium,* Rome, 1980; cf. le compte-rendu très réservé d'Y. CONGAR, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 66 (1982), pp. 93-97. Pour l'histoire de la distinction, on devra désormais se référer à la thèse (sous notre direction) de Laurent VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction: évaluation ecclésiologique de l'histoire de leur distinction* (doctorat de l'Institut catholique et de Paris et de Paris-IV Sorbonne), (Cogitatio Fidei 228), Paris, Éditions du Cerf, 2003.

25. Cf. J. MANZANARES, «En tomo a la *reservatio papalis* y a la *recognitio.* Consideraciones y propuestas» dans H. LEGRAND, J. MANAZANARES et A. GARCIA Y GARCIA (ed.), *Iglesias locales y catolicidad.* Salamanca 1992, pp. 329-361.

plein droit et non des succursales de l'Église universelle. 2° Ensuite, on fonde et on requiert ainsi la responsabilité active de chaque évêque vis-à-vis de l'Église entière, et d'abord vis-à-vis des Églises de sa région, l'Église s'exprimant ainsi comme une *communio ecclesiarum*, notamment dans le cadre des conférences épiscopales, rendues obligatoires et dont on attend qu'elles «contribuent de façons multiples et fécondes à ce que le sentiment collégial se réalise concrètement» (*LG* 23), avec une référence explicite aux Églises patriarcales. Les rencontres entre elles doivent permettre aussi une expression plus vivante de la communion des Églises de plusieurs nations (*CD* 38,5), de même que le synode des évêques auprès du pape[26].

Toutefois l'absence d'attention prêtée par Vatican II à la corrélation entre le collège des évêques et la communion des diocèses, permettra au Code de 1983 et à des mesures subséquentes, d'arrêter cette réorientation.

1.3.2. *Le Code de 1983 dissocie dans sa systématique le collège des évêques et la communion des Églises*

Lumen Gentium 22 enseigne que «un homme est constitué membre du corps épiscopal en vertu de la consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique», mais omet de préciser que cette ordination n'a de sens que pour présider à un diocèse. Un tel silence, observé probablement pour complaire aux nombreux évêques auxiliaires présents à Vatican II, qui se plaignaient de n'être pas considérés comme des évêques de plein exercice, permettra à la codification de 1983 d'adopter une systématique où la présidence d'une Église diocésaine par un évêque cesse de jouer un rôle matriciel pour la compréhension de l'épiscopat.

De façon singulière, la section consacrée aux évêques est ainsi distribuée en trois articles, le premier envisage «Les

26. Instauré par Paul VI avant la fin du concile par le motu proprio *Apostolica sollicitudo*, dans *La Documentation catholique*, 62 (1965), cols. 1664-1668.

évêques en général», le second «les évêques diocésains» et le troisième «les évêques coadjuteurs et auxiliaires». Quelles que soient les nécessités de la technique juridique, l'épiscopat diocésain cesse d'être la matrice de la systématique mise en œuvre. On traite de cet épiscopat en seconde instance, après avoir établi la figure des évêques en général au canon 376, qui stipule de façon assez nominaliste: «sont appelés *diocésains* les évêques auxquels est confiée la charge d'un diocèse; *titulaires* les autres évêques». Une telle systématique laisse inévitablement supposer qu'il y aurait des évêques qui le seraient «en général», probablement du fait de l'agrégation par imposition des mains à un collège existant en soi et pour soi, dans lequel on puiserait un certain nombre de membres pour présider effectivement à une Église réelle. On se sépare ici, sans nécessité et à tort, osons le dire, de notre tradition liturgique, et de la tradition ecclésiale que nous avons en commun avec l'Orient chrétien[27].

Pour la tradition liturgique unanime, on devient évêque en étant ordonné dans et pour une Église réelle[28]: l'ordination n'ayant jamais été conçue comme un sacrement d'envoi en mission ou comme l'entrée dans un état de vie[29] ou comme l'agrégation à un collège de successeurs des apôtres qui ne

27. Voir notamment l'accord noté dans la Commission mixte internationale catholique-orthodoxe, *Le mystère de l'Église et de l'eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité,* où l'on lit que le nouvel évêque «reçoit de son Église, fidèle à la tradition, cette Parole qu'il transmet», *La Documentation catholique*, 79 (1982), p. 943.

28. Confirmant les résultats bien connus de la recherche historique, G. KRETSCHMAR, *Das bischöfliche Amt: kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes.* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1999, rappelle que «tous les ministères ont pour but des services concrets dans l'Église; en ce sens ce sont des "*officia*" et non des "*dignitates*"» (p. 220); «il n'y a pas d'ordinations absolues; il n'y a toujours, et dans tous les cas, que l'insertion dans le service d'une communauté concrète, comme la formule "*La grâce divine...*" le dit en toute clarté» [Il s'agit de la liturgie byzantine] (p. 243).

29. G. KRETSCHMAR, *op. cit.*, p. 243, note que les prières d'ordination «n'intègrent pas l'ordinand dans un état épiscopal qui existerait en luimême (*in einem für sich existierend Bischofsstand*), mais invoquent l'Esprit pour qu'il soit le pasteur de sa communauté».

seraient pas des évêques qualifiés aujourd'hui de diocésains. D'ailleurs les ordinations absolues sont prohibées sous peine de nullité[30]. La manière de composer les listes de succession épiscopale, qui jouent un si grand rôle dans l'attestation de la foi apostolique, prouve bien cela: elles ne sont jamais établies selon la ligne de l'imposition des mains (d'évêque ordinant à évêque ordonné) mais selon la succession sur la cathèdre, c'est-à-dire à la présidence de toute la vie d'une Église. En établissant ainsi ces listes, l'Église catholique considère que le nouvel évêque succède à celui qui le précédait dans sa charge, et non pas, si l'on peut dire, à ceux qui lui ont imposé les mains, du moins passe-t-elle leurs noms sous silence[31]. Aussi certains auteurs catholiques déforment-ils sérieusement la théologie de la succession apostolique de leur Église lorsqu'ils la décrivent comme une «généalogie épiscopale»[32], conception caractéristique des donatistes et que saint Augustin a vigoureusement combattue[33]; ou,

30. À vrai dire le can. 6 de Chalcédoine n'énonce même pas une telle prohibition tant elle était superflue; il ne frappe de nullité que les ordinations presbytérales et diaconales faites dans ces conditions. L'attribution aux évêques titulaires jusqu'à aujourd'hui du titre d'une Église disparue sauvegarde ce principe selon lequel il ne devrait pas y avoir d'évêque sans Église.

31. Cf. L. KOEP, «Bischofslisten», dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 2, pp. 410-415; H. OHME, «Bischofsliste», *Lexikon für Theologie und Kirche*[3], t. 2, 1994, pp. 499-501.

32. Cette idée de succession généalogique a été popularisée par des chroniques annuelles de F. Combaluzier dans l'*Ami du clergé* ; voir à titre d'exemple, «Généalogie épiscopale de Sa Sainteté le pape Paul VI», dans *L'Ami du clergé*, 74 (1964), pp. 142-144. À la p. 142, s'accumulent des expressions comme «arbre généalogique», «ascendance», «filiation spirituelle», «remonter la lignée de Paul VI jusqu'au vingt-et-unième ascendant», etc. Cette déformation ne paraît pas spécifique à la France, si l'on en croit le titre de J. RESTREPO POSADA, *Genealogía episcopal de la Jerarquía eclesiástica de los países que formaron la Gran Colombia: 1513-1966*, (s.d.), Bogota.

33. À la conférence de Carthage de 411, face à l'évêque donatiste Pétilien qui veut déterminer l'orthodoxie des Églises par la succession sans faille des évêques orthodoxes, et voir dans l'évêque consécrateur un «*pater*», une «*origo*», une «*radix*», un «*caput*», source d'une «*progenies*», saint Augustin ne veut connaître que Dieu pour Père, l'Église pour mère et l'évêque consécrateur comme frère. Au terme de la Conférence,

variante de l'idée précédente, comme reposant sur une chaîne ininterrompue d'impositions des mains d'évêque à évêque[34]. L'ordination comme la succession apostolique sont inintelligibles en dehors de la relation à une Église concrète, ce que notre nouveau droit obscurcit.

1.3.3. Apostolos suos *(1998) confirme cette dissociation entre l'évêque et l'Église diocésaine*

Le motu proprio *Apostolos suos* avance comme évidente, comme on l'a déjà signalé, l'idée que «le collège des évêques en tant qu'élément essentiel de l'Église universelle est une réalité antérieure au fait de présider une Église» (n° 11), sa note 54 précisant: «comme cela est évident pour tous, il y a de nombreux évêques qui ne sont pas à la tête d'une Église». En réalité cette évidence empirique résulte d'une innovation toute contemporaine qui fait que 45 % des évêques catholiques ne sont pas à la tête d'un diocèse[35].

pressé par le représentant de l'empereur, il consent enfin à donner le nom de son consécrateur: il le refusait jusqu'alors, estimant ce fait sans pertinence théologique, cf. *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, *SC* 224 (édit. S. Lancel), pp. 1184-1186. Sur le fondement de l'attitude d'Augustin, cf. W. WISCHMEYER, «Die Bedeutung des Sukzessionsgedankens für eine theologische Interpretation des donatistischen Streites», dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche,* 70 (1979), pp. 68-85, qui écrit que «pour les donatistes la légitimité et la catholicité de l'Église dépendent de leurs évêques. Ils sont les garants de l'Église dont ils sont l'origine, la racine, la tête et le père. C'est de là que l'ordination et la succession tirent leur signification décisive» (p. 83).

34. Tel est le vocabulaire d'I. PERRAUD et A. CHAPEAU, «Généalogies et succession apostolique», dans *L'Ami du clergé,* 88 (1978), pp. 49-50, qui, après avoir parlé abondamment «des chaînes» «italienne», «nationale française», «sino-portugaise», etc., concluent leur article par l'affirmation, on ne peut plus problématique: «Augustin ne parlait pas un autre langage», cf. note précédente. Au demeurant, la Doctrine de la Foi peut refuser de reconnaître des ordinations faites par un évêque validement ordonné, voir par exemple, *Acta Apostolicae Sedis,* 68 (1976), p. 623, *La Documentation catholique,* 73 (1976), col. 857 et *Acta Apostolicae Sedis,* 75 (1983), pp. 392-393, *La Documentation catholique,* 80 (1983), pp. 618-619.

35. Cf. l'*Annuario Pontificio* de l'an 2003.

Concluons. *Salvo meliori iudicio*, le post-concile a paradoxalement abouti en doctrine, à dissocier l'épiscopat et l'Église diocésaine. Le sens de la fidélité à l'axiome de Nicée n'est plus perçu, et le dialogue œcuménique sur l'épiscopat, même avec les Orthodoxes[36], en est devenu plus difficile.

Cette évolution est-elle l'effet du hasard? Ou bien se trouve-t-on devant un dessein délibérément poursuivi par la Curie romaine pour relativiser l'Église diocésaine et les évêques diocésains? En tout cas, depuis une bonne quinzaine d'années, clairement depuis *Communionis notio* (*CN*), l'ensemble des documents curiaux touchant à la question ne veulent plus voir dans les diocèses qu'une manifestation certes importante, mais une manifestation parmi d'autres, de la communion ecclésiale. Ils veulent éviter que la communion des Églises diocésaines soit conçue comme faisant partie de l'essence de la communion de l'Église. L'Église universelle, comme ces documents le répètent, est «ontologiquement et chronologiquement antérieure» aux diocèses, l'épiscopat ayant un même statut d'antériorité[37]. C'est comme si, pour prévenir des effets, jugés indésirables de la collégialité épiscopale, en dévaluant la territorialité des diocèses, on pensait les dévaluer en tant que tels ... [38]

36. Les mises en garde de N. Nissiotis aux Pères contre l'adoption de cette notion de collégialité s'en trouvent justifiées: «Für die Orthodoxen ist es das Zeichen eines gefährlichen ekklesiologischen Missverständnisses, wenn ein Konzil diese unbiblische und unhistorische Auffassung der Kollegialität zur Diskussion stellt und ihre Annahme beschließt», «Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht und ihre ökumenische Bedeutung», dans *Kerygma und Dogma*, 10 (1964), pp. 157-158.

37. Voir ci-dessous la section 1.4.

38. On peut noter qu'en 1981, le cardinal Ratzinger, s'est opposé avec autant de vigueur que de clarté à l'assimilation de la prélature personnelle à un diocèse, cf. son intervention accompagnée d'un mémorandum dans *Acta et documenta Pontificiae Commissionis Codicis Iuris canonici Recognoscendo.* Congregatio plenaria diebus 20-29 octobris habita, Typis Polyglottis Vaticanis, 1981, pp. 377-379, où il ne veut pas que l'on confonde avec un diocèse une association volontaire susceptible de permettre des incardinations. Pour lui le texte proposé sous le nom de «prélatures personnelles»:

Il nous reste à montrer, beaucoup plus brièvement, comment, dans la même évolution post-conciliaire, l'essence de l'Église tend à être dissociée aussi de la réalité des Églises diocésaines.

1.4. *Durant l'après-concile, on dissocie de plus en plus l'essence de l'Église de la réalité des Églises diocésaines et de leurs regroupements territoriaux*

La dissociation entre l'essence de l'Église et la réalité des diocèses a été consacrée par le *Codex* de 1983, et des documents magistériels postérieurs aggraveront cette option, notamment *Communionis notio* (1992) et *Apostolos suos* (1998).

1.4.1. *La systématique du Codex de 1983 conçoit l'Église comme établie dans son essence, avant même d'envisager la réalité des diocèses*

Dans une décision de portée historique, largement saluée, notamment par les Églises de la Réforme, *Lumen Gentium* traite du peuple de Dieu avant de se prononcer sur l'épiscopat. Le *Codex* est matériellement fidèle à *Lumen Gentium* sur ce point: après avoir établi les normes générales en son Livre I, il envisage dans son Livre II, en I[re] partie, le statut des fidèles, clercs et laïcs, puis, en II[e] partie (section I), il traite du pouvoir suprême dans l'Église et du collège des évêques. Il en résulte que c'est seulement après avoir traité des évêques et de la primauté, qu'il traite des diocèses,

«duas toto caelo diversas res subsumit, quod omnino eradicandum est, quia *notionem Ecclesiae particularis corrumpit*» (en italiques), p. 378. Sa critique vise à éviter la confusion entre le droit de la communion et le droit d'association, mais ne signifie pas un soutien au principe territorial, car dans un cours de théologie professé devant une centaine d'évêques brésiliens, il affirmera: «La figure de l'apôtre est la meilleure réfutation d'une ecclésiologie qui se voudrait exclusivement territoriale. Il représente à titre personnel l'Église universelle», cf. J. RATZINGER, *Zur Gemeinschaft gerufen*. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1991, p. 41, traduction française: *Appelés à la communion*, Paris, Fayard, 1993, p. 72.

systématiquement appelées Églises particulières (IIe partie, section II). Le *CIC* établit ainsi institutionnellement (et donc ecclésiologiquement) ce que sont des laïcs et des clercs, un pape et le collège des évêques, le synode des évêques, le collège des cardinaux, la curie romaine ainsi que les légats pontificaux ou nonces, avant même d'avoir établi ce qu'est une Église locale, — unique cadre pourtant, où selon la théologie catholique, se célèbrent les sacrements, — et ce que représente la communion des Églises! On voit la gravité d'une telle option: la communion des Églises ne se voit reconnaître aucun rôle dans la structuration de l'Église[39].

Cette option systématique entraîne une option de vocabulaire cohérente: le *Code* de 1983 utilise constamment le néologisme «Église particulière»[40] pour désigner techniquement et exclusivement le diocèse. Ce choix d'un terme de la racine *pars* ne peut se recommander ni du Nouveau Testament, ni des Pères[41], ni du dernier concile qui n'a pas adopté de vocabulaire unifié pour désigner le diocèse[42]. Toutes les traductions du

39. On trouve ici la principale raison pour laquelle le discours catholique habituel sur la communion ecclésiale ne convainc pas les autres chrétiens.

40. L'expression «*Église particulière*» a été adoptée, en *complément* du terme diocèse, sans autre raison théologique que la volonté idéologique d'écarter ce terme, considéré par cinquante-sept Pères comme «*d'origine impériale et de nature administrative*», ce que la Commission a accepté en décidant toutefois qu'il fallait le compléter par le terme diocèse (*addi debet seu diocesis*), *Acta Synodalia* III, 3, 162. Il serait donc erroné d'y voir la moindre réserve vis-à-vis de l'option raisonnée en faveur du diocèse comme portion de l'Église.

41. Le Nouveau Testament ignore les expressions *Église particulière* et *Église universelle*, ou ce qui leur correspondrait, tout comme les Pères grecs, cf. LAMPE, *A Patristic Greek Lexikon*. Le binôme est inconnu du latin médiéval, cf. *Novum Glossarium Mediae Latinitatis*.

42. Sur les vingt-quatre emplois d'*ecclesia particularis*, la moitié désigne une Église dans son contexte culturel, dont cinq des Églises rituelles. La moitié des huit emplois d'*ecclesia localis* désigne aussi le diocèse. La question du vocabulaire à adopter a donc été posée à juste titre par W. Onclin dans le cadre de la rédaction du nouveau Code, cf. *Communicationes* 3 (1971), p. 66, mais les raisons ayant fait opter pour «*particularis*» demeurent introuvables.

Code, en langues romanes et en anglais, reconduisent cette option critiquable, l'allemand *Teilkirche* prêtant le plus au malentendu. De ce fait se répand une compréhension théologiquement inadéquate de l'articulation entre les diocèses et l'Église entière, contraire à la décision prise par Vatican II de considérer le diocèse comme une *portio* de l'Église. De plus, dans toutes ces langues, *particulier* est lexicographiquement l'antonyme d'*universel*. Puisque ces deux termes forment un couple de sens contraire, prend-on, en les privilégiant, la bonne voie pour exprimer que l'Église catholique est pleinement présente dans l'Église diocésaine, selon l'enseignement sans ambiguïté de Vatican II? Cette option du Code, par un effet peut-être imprévu, entraîne que l'Église locale diocésaine apparaît caractérisée par sa particularité, la pleine catholicité se situant hors d'elle[43]. Au minimum, on ne prend ainsi aucune précaution contre le risque de comprendre la catholicité comme universalisme[44], choix qui s'écarterait de la tradition et de Vatican II[45].

Par sa systématique comme par ses choix conceptuels, le Codex présente l'Église comme établie dans son essence sans que l'on doive prendre en considération les diocèses.

43. Ce que reflète souvent notre image auprès des Orthodoxes et concorde avec l'histoire moderne, malheureuse, de la note de catholicité qui avait presque fini par s'identifier à l'universalité géographique et quantitative chez bien des auteurs, cf. G. Thils, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux, Duculot, 1937, surtout pp. 214-254.

44. On notera de façon heureuse que les cinq membres français de la Commission théologique internationale (parmi eux les futurs cardinaux Congar et de Lubac) sont intervenus pour empêcher que l'on remplace «*catholique*» par «*universelle*» dans la traduction œcuménique francophone du *Credo*, cf. *La Documentation catholique*, 68 (1971), col. 80.

45. À Vatican II, l'Église entière est désignée plus souvent comme *universa* (vingt-six fois) que comme *universalis* (dix-neuf fois). *Communionis Notio* n'opère ni avec le concept d'*ecclesia universa* ni avec celui d'*ecclesia catholica*, et ne retient au n° 7 que la valence *universalis*. Inconnu des Pères (Cyprien, cité dans *LG* 4, parle d'*ecclesia universa*), et rarissime dans les conciles antérieurs, *universalis* est absent tant du Décret sur les Églises orientales que du Décret sur l'œcuménisme (une seule mention non significative au n° 15: «les Pères de l'Église universelle»).

1.4.2. Communionis notio *(1992) et* Apostolos suos *(1998) veulent établir la priorité chronologique et ontologique de l'Église universelle sur les «Églises particulières», c'est-à-dire les diocèses*

Communionis notio 9 se réfère à un hapax de Vatican II pour enseigner que les diocèses sont «des parties (*partes*) de l'unique Église du Christ»[46], tentant peut-être ainsi de restaurer un rapport de partie au tout, récusé par Vatican II, entre l'Église diocésaine et l'Église entière.

L'affirmation par *CN* de la priorité chronologique et ontologique de l'Église universelle est d'une particulière clarté sur le but poursuivi. Cette priorité prend la forme de la maternité de l'Église universelle par rapport aux Églises particulières dans la Note secrète de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (n° 10) de l'an 2000 à tous les évêques de l'Église catholique, qui interdit de désigner l'Église orthodoxe comme sœur de la nôtre. Inutile d'en dire plus ici sur ce sujet[47].

Si cette priorité signifiait simplement que chaque diocèse doit recevoir la foi de l'Église catholique, personne ne saurait y objecter. En revanche, si cette priorité devait être comprise comme impliquant une dissociation de l'essence de l'Église de ses réalisations diocésaines, elle se heurterait au fait que jamais l'Église n'a existé autrement que comme locale et universelle à la fois, même dans l'épisode stylisé de la Pentecôte de Jérusalem[48]. Dans l'Église actuelle, la *communio ecclesiae*

46. Le contexte de l'expression dans *Christus Dominus* n'est pas celui d'une déclaration doctrinale mais celui d'une exhortation caritative à la charité.

47. On trouvera des échos à l'ensemble de ce débat en dehors d'Allemagne dans H. LEGRAND, «Hat die Ekklesiologie von Schwesterkirchen, die das Dokument von Balamand unterstützt, "Bürgerrecht" in der katholischen Kirche gefunden?», dans *Ostkirchliche Studien* 52 (2003), pp. 281-315 et dans K. MCDONNELL, «The Ratzinger/Kasper Debate: the Universal Church and Local Churches», dans *Theological Studies*, 3 (2002), pp. 227-240.

48. P. RODRIGUEZ, «La comunión en la Iglesia. Un documento de la Congregación por la Doctrina de la Fe», dans *Scripta Theologica* 24 (1992), pp. 562-563 montre la difficulté d'argumenter à partir de la Pentecôte et note que la priorité ne saurait s'entendre que vis-à-vis d'une Église singulière.

est nécessairement toujours une *communio ecclesiarum* dont les évêques sont premiers agents et les premiers responsables.

Plus récemment *Apostolos suos* a dissocié, de façon maximale, l'essence de l'Église de la réalité des Églises diocésaines. En effet, on y enseigne que les regroupements d'Églises diocésaines que sont les conférences épiscopales ne peuvent rien décider en commun de leur propre autorité[49], et ne pourront rien enseigner en commun, à moins d'être unanimes[50]. On y enseigne aussi que «le collège des évêques, en tant qu'élément essentiel de l'Église universelle, est une réalité antérieure au fait de présider une Église»[51], énoncé difficilement conciliable avec la tradition qui atteste, de façon limpide, que si les évêques sont les successeurs des Douze, ils ne le deviennent qu'en étant ordonnés évêques d'une Église[52].

1.4.3. *En pratique, le grand nombre d'évêques auxiliaires dans les diocèses catholiques contredit aussi la lettre du principe d'un seul évêque par ville*

Il suffit de mentionner ce fait bien connu: en 2003 New York a quatre évêques auxiliaires, Newark cinq, Boston six, Rio de Janeiro sept, etc[53]..

49. «*La validité et le caractère d'obligation des actes du ministère épiscopal exercé conjointement au sein des conférences épiscopales et en communion avec le Siège apostolique découlent du fait que ce dernier a constitué ces organismes et leur a confié [...] des compétences précises*» [souligné par nous], *Acta Apostolicae Sedis*, 90 (1998), p. 755.

50. L'art. 1 d'*Apostolos suos* le permet: «*Pour que les déclarations doctrinales de la conférence des évêques constituent [...] un magistère authentique et pour qu'elles puissent être publiées au nom de la Conférence elle-même, il est nécessaire qu'elles soient approuvées à l'unanimité des membres évêques ou bien qu'elles [...] obtiennent la reconnaissance (recognitio) du Siège apostolique*», *Acta Apostolicae Sedis*, 90 (1998), p. 657. L'expression «magistère authentique» dit simplement que cet enseignement est officiel.

51. N° 12, *Acta Apostolicae Sedis*, 90 (1998), p. 650.

52. Cf. les notes 27, 28, 29 *supra*.

53. Cf. *Annuario Pontificio* de 2003.

Conclusion du diagnostic: l'ecclésiologie catholique en vigueur sous-estime l'axiome «un évêque par ville». L'enjeu de la fidélité à Nicée est la préservation de la pleine catholicité des Églises diocésaines.

On se trouve actuellement face un affaiblissement de l'axiome «un seul évêque par ville», et pas seulement dans l'Orient catholique. On a constaté que, depuis Vatican II, l'évêque était paradoxalement de plus en plus dissocié de l'Église diocésaine. Au dernier stade de cette évolution, *Apostolos suos* présente l'épiscopat comme existant antérieurement aux diocèses et indépendamment d'eux. Selon des analyses de canonistes, le droit nouvellement en vigueur, concevrait l'évêque comme représentant du pape[54]. Il est significatif aussi que, dans l'Église latine, seule une petite trentaine de diocèses des pays germaniques a pu sauvegarder, grâce à la protection étatique, la possibilité de dire un mot dans le processus du choix de leur évêque[55]. Malgré les insatisfactions engendrées par le système actuel, il ne semble pas en voie d'amendement[56].

54. Une récente thèse d'habilitation conclut: «Die allgemeinen kodikarischen Bestimmungen zum Episkopat und zum Diözesanbischofsamt sowie die normative Ausgestaltungen dieses Amtes zeichnen den Diözesanbischof rechtlich als päpstlichen Beamten», dans G. BIER, *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983* (Forschungen zum Kirchenrechtswissenschaft, Bd 32), Würzburg 2001, p. 376.

55. Cette implication des Églises locales n'assurera pas forcément de «meilleurs évêques» (cf. «Versagen. Der Bischof von Basel ist wegen Vaterschaft zurückgetreten», *Herder Korrespondenz*, 49 [1995], pp. 340-341: la requête n'est pas morale mais ecclésiologique).

56. Au plan doctrinal, la question est évidemment ouverte. On verra par exemple les Actes du Symposium de l'université du Latran, *Il Processo di designazione dei vescovi. Storia, legislazione, prassi.* Vatican, PUL Editrice, 1996 et ceux de la faculté de théologie de Graz, *Bischofsbestellung. Mitwirkung der Ortskirche?* (Hrsg. v. B. Körner *et al.*). Graz, Styria Verlag, 2000. Les requêtes de réforme ne proviennent pas seulement des graves incompréhensions consécutives à certaines nominations en Suisse (Mgr Haas), en Autriche (le cardinal Groer et Mgr Krenn) ou en Allemagne (l'affaire de Cologne), mais on les rencontre aussi en Écosse et même à la Curie romaine: au consistoire de mai 2001, le cardinal Th. Winning a souhaité la réforme du processus de nomination et le cardinal

On voit ainsi que l'unicité numérique de l'évêque n'est pas la question théologiquement importante[57], pas plus que celle de la territorialité du diocèse, au sens de la géographie physique. La vraie question, comme J. Meyendorff a su l'exposer clairement, est celle de la pleine catholicité du peuple de Dieu, en tant que Corps du Christ, dans les Églises diocésaines traversées par des diversités ethniques, culturelles, économiques et politiques.

Des suggestions concrètes seraient bienvenues. L'enjeu est d'abord doctrinal toutefois: le plus urgent est d'actualiser la portée de l'axiome nicéen, ce que nous allons tenter pour notre part.

II. Pour une fidélité créatrice à Nicée: que faut-il entendre aujourd'hui par ville, épiscopat et territoire canonique?

Les diagnostics proposés précédemment auront probablement laissé une impression de confusion aux théologiens soucieux de la tradition, désireux de cohérence et de ne pas créer d'obstacles supplémentaires à l'unité des chrétiens. L'un des grands desseins de Vatican II avait été de revaloriser l'épiscopat. Il est difficile de créditer de pareil résultat l'intense activité canonique menée pendant ces vingt dernières années, en vue d'ordonner la vie ecclésiale.

En se mettant à l'écoute des sociologues, les théologiens s'étonneraient moins de la situation actuelle: le réel n'est-il pas toujours conflictuel et quelque peu chaotique? Ces orientations canoniques, et les justifications doctrinales qui les accompagnent, sont à situer dans le processus de réception du dernier concile. Les historiens pourraient évoquer bien des situations analogues. Dans un tel contexte, le rôle

F. Pompedda, préfet du tribunal suprême de la Signature apostolique, trouvait insatisfaisante «la pratique de consultation actuellement suivie dans la procédure de nomination des évêques», *Il Regno*, 46 (2001) 12, p. 365.

57. Ce point sera abordé ci-dessous.

de la théologie scientifique n'en est que plus nécessaire. Il sera fructueux, si elle parvient à honorer la pluridisciplinarité, notamment dans ses rapports avec le droit canonique (2.1), l'histoire et la sociologie (2.3 et 2.4).

2.1. *Approfondir la collaboration entre ecclésiologues et canonistes*

L'urgence d'une telle collaboration ressort de nos diagnostics, s'ils ont quelque justesse. Les intuitions et décisions de Vatican II ont été d'ordre essentiellement théologique, mais au cours de l'après-concile le droit canon a eu le dernier mot, comme on pouvait s'y attendre, vu sa fonction.

Pourtant il serait beaucoup trop simple de désigner les canonistes comme les méchants de l'histoire! Les théologiens, qui avaient l'habitude d'ignorer superbement le droit, quand ils ne le méprisaient pas en dénonçant le «juridisme», ont une grave responsabilité dans la situation présente. Jamais, en effet, on n'arrivera à une vision satisfaisante de l'épiscopat, de l'Église diocésaine, de la communion des Églises, sans une étroite collaboration entre canonistes et ecclésiologues, tant au plan des disciplines qu'au plan des personnes, mais rares sont les théologiens cultivant la double compétence requise.

Au plan des *disciplines*, le statut épistémologique du droit canon et sa méthodologie restent de graves questions. Le problème, bien connu, provient d'une conception profondément sécularisée du droit de l'Église, dont la matrice se trouve dans les traités de droit public ecclésiastique, élaborés pour la première fois à l'université de Würzburg, à la fin du XVIIIe siècle[58]. Au début du XXe siècle, les principes de la codification feront que le droit de l'Église aura pour source première la volonté du législateur suprême et universel. Cette réduction du droit à la loi, chrétiennement problématique, tend à ignorer les

58. A. DE LA HERA et Ch. MUNIER, «Le droit public ecclésiastique à travers ses définitions», dans *Revue de droit canonique*, 14 (1964), pp. 32-63; sur l'école de Würzburg (v. Ickstadt, Neller, etc.), pp. 37-43.

sources confessantes et sacramentelles du droit[59]. La résistance préoccupante que la doctrine canonique continue d'offrir à la réception de l'enseignement de Vatican II sur l'origine sacramentelle du pouvoir de juridiction[60], doctrine capitale pour notre sujet, est un exemple de la gravité du déficit théologique et épistémologique qui affecte toujours cette discipline[61]. Il est donc naturel qu'elle fournisse les instruments techniques de l'évolution malheureuse que l'on a analysée.

Les rectifications souhaitables supposent une collaboration *pratique* entre les représentants des deux disciplines[62].

59. Kl. Mörsdorf et son école; du côté luthérien, Hans DOMBOIS, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht*, t. I, Witten 1969; t. II, Bielefeld, 1974; t. III, Bielefeld 1983; E. CORECCO, *Ordinatio fidei: Schriften zum kanonischen Recht*, Paderborn 1994; *Canon Law and Communio: Writings on the Constitutional Law of the Church*, Vatican, 1999. Pour une rapide vue d'ensemble, cf. H. LEGRAND, «Grâce et institution dans l'Église: les fondements théologiques du droit canonique», dans *L'Église, Institution et foi*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1979, pp. 139-172.

60. Cf. le remarquable inventaire réuni par A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni post-conciliari*, Brescia 1987. Sur le fond du dossier, voir L. VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et de juridiction. Histoire théologique de leur distinction* (Cogitatio fidei 228), Paris, 2003 (Postface de H. Legrand).

61. Le lecteur intéressé pourra vérifier le positivisme dominant dans la discipline en lisant les Actes du colloque, représentatif puisque commun, tenu à Budapest en septembre 2001 par les deux sociétés de canonistes catholiques (XIe Congrès de droit canonique [latin] et XVe Congrès de la société pour le droit canonique oriental). Dans ce volume de presque un millier de pages, consacré a un thème unique: *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico*, Budapest 2002, une seule contribution, au demeurant remarquable, nous a paru conjuguer droit canon et théologie de bout en bout, celle de P. SZABÓ, «Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese cattoliche *sui iuris*», *ibidem*, pp. 225-253. Du même on consultera avec profit: «Convento dei Gerarchi "*plurium Ecclesiarum sui iuris*" (CCEO Can. 322). Figura canonica dello ius comune e la sua adattabilità alla situazione dell'Europa Centro-orientale», in *Ius canonicum in Oriente et Occidente*. Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag, Peter Lang, 2003, pp. 587-612.

62. C'est dans cet état d'esprit que nous avons pris l'initiative d'organiser à l'université de Salamanque trois colloques mettant l'accent sur la collaboration entre elles, cf. H. LEGRAND (éd.), *Les conférences épiscopales: théologie, statut canonique, avenir* (Cogitatio fidei 149), Paris, éditions du Cerf, 1988 (cf. aussi H. MÜLLER et H. POTTMEYER, *Die Bischofskonferenz.*

C'est ainsi que nous découvrirons les uns et les autres combien ont encore besoin d'être pensés les contenus de tant de catégories qui induisent une compréhension si divergente des mêmes dossiers. Citons, pour notre question, les termes de juridiction universelle et de *plenitudo potestatis*, de structures ou d'instances intermédiaires[63], de juridiction personnelle opposée à la juridiction territoriale[64], etc.

Que ce travail soit requis et potentiellement fructueux, l'élaboration du *CCEO* le montre en trois de ses options fondamentales qui concernent directement notre sujet.

Première option: au plan du vocabulaire, malgré les pressions, les rédacteurs du *CCEO* ont refusé pour des raisons ecclésiologiques de désigner le diocèse comme «Église particulière». Une telle résistance est ecclésiologiquement et œcuméniquement heureuse car elle permet d'échapper aux distorsions du binôme particulier / universel que l'on a mentionnées[65].

Deuxième option: au plan systématique cette fois. *Relator* du *De episcopis*, le père Žužek défend de pied ferme qu'il faut

Theologischer und juridischer Status, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1988, dont la moitié des contributions provient, sans indication de source, du premier colloque de Salamanque); *The Local Church and Catholicity*, livraison spéciale de *The Jurist* 52, 1992; *La recepción y la comunión entre las Iglesias*, Salamanque, Universidad Pontificia, 1997.

63. Un tel vocabulaire induit immédiatement un schéma de pouvoir *descendant*, qui n'est pas conforme à la réalité si l'on adopte, comme il est nécessaire de le faire, le schéma de la réserve des pouvoirs à la place de celui de leur délégation.

64. Évoquons à cet égard les notes introductives à l'édition française de la thèse de droit canon d'E. PACELLI (futur Pie XII), *La personnalité et la territorialité des lois particulièrement dans le droit romain*, Rome, 1945, où le futur cardinal Staffa exprime le «vœu que dans le Code de droit canonique oriental soit sanctionnée la présomption en faveur de la personnalité de la loi» (p. XII). Espérons que la méthode qui le lui permettait ne soit plus qu'un souvenir historique.

65. Le père Ivan Žužek a expliqué longuement le bien-fondé des résistances de la Commission: «Les *ecclesiae sui iuris* dans la révision du droit canonique» dans R. LATOURELLE (édit.), *Vatican II. Bilan et perspectives (Vingt-cinq ans après)*, Paris, Éditions du Cerf, 1988, pp. 315-329. Néanmoins, «*pro bono pacis*» [cf. *Nuntia*, 23 1986, p. 4], la Commission a finalement accepté, sous la pression, de définir l'éparchie, au can. 177 §1, comme étant une Église particulière, mais ce § est demeuré un hapax!

«Commencer la partie *De Episcopis* en parlant d'abord de l'*Ecclesia* puis de l'autorité qui y préside»[66], et surtout: «Mettre au centre du discours de toute la section la figure de l'évêque éparchial. Et donc ne pas adopter la division des canons en deux sections: *De episcopis in genere* et *De Episcopo eparchiali*»[67], division adoptée par le CIC, avec les inconvénients théologiques et œcuméniques que l'on a souligné précédemment. Ceci montre que cette conception de l'épiscopat n'est heureusement pas devenue la conception catholique de l'épiscopat.

Troisième option: toujours au plan systématique, la *communio ecclesiarum* structure le *CCEO*. Partant de l'*Ecclesia,* plutôt que de l'évêque, la systématique du *CCEO* lie étroitement l'évêque et l'éparchie et surtout elle fait d'emblée sa place à une communion des Églises, puisque des Églises de droit propre sont reconnues dans leur légitimité au Titre II, avant qu'on ne détermine quelle est l'autorité suprême, à savoir le pontife romain et le collège des évêques (Titre III). Avec les inconvénients que l'on a vus, le *CIC* commence par déterminer l'autorité suprême dans l'Église, ce qui laisse face à face l'évêque singulier et le pape comme seules figures «de droit divin» dans l'Église, avec les résultats systématiques, pastoraux et œcuméniques que l'on sait.

Illustrant l'intérêt du *CCEO*, soit dit en passant, ces trois options montrent la fécondité des échanges entre canonistes et théologiens. Mais les exigences de méthode ne s'arrêtent pas à cette seule collaboration. Une pluridisciplinarité plus large est nécessaire.

2.2. *Renouveler la compréhension de l'axiome de Nicée par une approche pluridisciplinaire*

Il existe bien des études de l'axiome en termes canoniques[68]. C'est évidemment nécessaire, mais vu les impasses

66. I. Žužek, «Canons *De Episcopis*», *Nuntia,* 9 (1979), p. 4.

67. *Ibidem.*

68. Citons l'une des plus intéressantes: B. McNeil, *One City, one Bishop?* (The Placid Lectures 1987), Rome-Bangalore, 1988, mais elle se

actuelles du *ius conditum*, il est indispensable d'indiquer des perspectives méthodologiques neuves pour assurer la fidélité à la tradition, susceptibles de sortir des ambiguïtés du présent. Dans cet esprit, on va tenter d'analyser ses termes clés.

2.2.1. *Que signifie «par ville»?*

Les termes de Nicée sont essentiels pour comprendre l'identité d'une Église locale. Cette identité ne saurait être spécifiée par la géographie physique que transcrit la cartographie. Dimension nécessaire pour le canoniste, elle n'en reste pas moins insuffisante, comme on s'en est aperçu en confiant à l'évêque d'Irkoutsk l'administration de la préfecture apostolique dite de «Karafuto», pourtant pas si contiguë sur la carte[69]: la question relève toujours de la *géographie humaine*.

Sous cet angle, une ville apparaîtra souvent comme un lieu de rencontre entre des diversités culturelles, civilisationnelles et ethniques. Elle est aussi un lieu de conflits symboliques, hérités du passé, auxquels s'en ajoutent d'autres très actuels, politiques et économiques, comme cela se vérifie universellement, avec des modulations locales dues aux conflits ethniques comme au Rwanda, religieux comme en Irlande du Nord ou en Bosnie, ou encore aux migrations. La ville est aussi un lieu où l'on se sent chez soi, où l'on se distrait et prend un peu de bon temps, mais où l'on peut aussi se sentir envahi.

Le regard que l'on vient d'esquisser décrit déjà la vocation de l'Église dans une ville[70]. Il s'agit, dans ces contextes conflictuels, d'annoncer un Évangile de justice: Dieu veut

ressent d'avoir été écrite avant la Déclaration de Balamand. Sur celle-ci, on verra: Comité mixte catholique orthodoxe en France, *Les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*, Paris, Éditions du Cerf, 2003.

69. Cette inadvertance consistant à désigner l'île de Sakhaline du nom que lui donne le Japon, qui la réclame, a amené les autorités russes à lui retirer son visa. La correction apportée en 2003 à l'*Annuario Pontificio* (p. 991) a été trop tardive: le titulaire a dû être transféré à un évêché de sa Pologne natale.

70. Sans doute manque-t-on, du moins en français, d'un ouvrage qui reprendrait le travail de J. COMBLIN, *Théologie de la ville*, Paris, Éditions universitaires, 1968.

que tous soient respectés dans leurs droits. D'annoncer aussi un Évangile de réconciliation: la Pentecôte appelle personnes et groupes à apprendre la langue des autres, à communiquer avec eux, à se réconcilier. Telle est l'identité de l'Église locale. Elle doit faire vivre ces valeurs, symboliquement, réellement, dynamiquement, anticipant si possible les évolutions sociales.

On doit encore aborder la ville par *l'être ensemble des chrétiens* : ils doivent apprendre à témoigner ensemble, à décider ensemble, à célébrer ensemble[71], pour autant que cela soit requis, c'est-à-dire pas en tout ni constamment. L'actuel canon 322 n'a qu'une valeur exhortatoire en ce sens. L'incapacité des Catholiques de Terre Sainte, par exemple, à décider ensemble illustre bien la question[72].

De plus, une ville et une Église ne peuvent vivre dans un splendide isolement: elles sont *en rapport avec une région*, avec d'autres villes. L'identité chrétienne d'une Église locale dépend aussi de son environnement. Les questions fondamentales liées au dialogue œcuménique, au dialogue interreligieux ou à l'inculturation ne peuvent pas se traiter au registre d'un diocèse singulier, car les aires culturelles et spirituelles ne coïncident presque jamais avec celles d'un diocèse ou même avec celles d'une conférence épiscopale nationale. Aussi rétablir une stricte corrélation entre la présidence à une Église locale et l'appartenance au collège ne suffira pas pour que l'Église réponde à sa vocation catholique, qui lui demande d'assumer les cultures. À cet effet, les Églises régionales ont besoin d'un statut vraiment ecclésiologique, comme l'avait souhaité la finale de *LG* 23, qui

71. Le CCEO a fait des progrès en ce sens. Alors que c'était naguère impossible, le can. 701 favorise la concélébration de l'Eucharistie entre évêques et prêtres de différentes Églises de droit propre et le can. 746, §2 prévoit que, lors d'une ordination épiscopale, les deuxième et troisième ordinants pourront être d'une autre Église de droit propre.

72. On verra le compte-rendu du synode qui s'y est pourtant tenu, en contournant le droit en vigueur, cf. F. Bouwen, «Une assemblée générale du synode des Églises catholiques de Terre Sainte», dans *Proche Orient Chrétien*, 50 (2000), pp. 297-308.

instaurait un certain parallèle entre les conférences épiscopales et les patriarcats[73]. Ce parallèle est récusé quand on souligne que seuls le pape et les évêques sont de droit divin, comme on le fait depuis quelques années, pour accentuer un universalisme qui n'est pourtant pas identique à la catholicité. N'en va-t-il pas de même, du côté orthodoxe, quand seule l'ecclésiologie eucharistique se voit reconnaître ses lettres de noblesse? Dans les deux cas, on néglige la réflexion urgente sur la manière dont l'Église est appelée à reprendre chrétiennement les diversités humaines. Sans Églises régionales, la catholicité restera une fiction, et la réconciliation des chrétiens inatteignable, mais il en ira de même si l'Église, prisonnière de son régionalisme, était paralysée dans son action et son témoignage.

Résumons: l'unicité d'évêque par ville ne découvre pleinement son sens que lorsque l'on a exploré ce que signifie une ville aujourd'hui. Pour le savoir, des références seulement canoniques ne peuvent suffire. Il faut aussi recourir à l'ecclésiologie et aux sciences humaines. Il en va de même pour comprendre pleinement ce qu'est un évêque.

2.3. *Que signifie «un seul évêque»?*

Nicée recherchait certainement l'unicité d'évêque en tant que telle, à un moment où le monoépiscopat s'était établi définitivement partout, probablement vers les années 160, en même temps que le canon des Écritures. Justement *Lumen Gentium* 28 affirmait que la tripartition du ministère ordonné en épiscopat, presbytérat et diaconat était seulement *ab antiquo*. Auparavant, il y avait certes une *épiscopè*

73. Le silence total de Vatican II sur le pape comme patriarche d'Occident (et pas seulement comme évêque de Rome) manifeste les limites du concept de collégialité qu'il a promu. Sur le titre, voir Y. CONGAR, «Le pape patriarche d'Occident. Approches d'une réalité trop négligée», *Istina*, 28 (1983) 374-390, repris dans *Église et papauté*, Paris, Cerf, 1994, pp. 11-30. En sens inverse on verra A. GARUTI, *Il papa patriarca d'Occidente? Studio storico-dottrinale*. Bologne 1990, récusant tout contenu à ce titre.

réelle, succédant aux apôtres, mais sans que celle-ci ait toujours un unique titulaire. On en a un certain nombre d'indices dont, pour commencer, le désordre dans les listes romaines de succession, telles que nous les rapportent Irénée, Hégésippe et le Catalogue libérien. Un évêque unique met du temps à s'imposer à Rome même, ville immense, où chaque communauté de quartier, constituée selon l'origine de ses immigrants, devait avoir ses épiscopes-presbytres et ses didascales. Dans chacune de ses lettres, Ignace d'Antioche salue l'évêque du lieu par son nom, sauf pour Rome, pourtant honorée du titre de «présidente à la charité». Autre attestation, concernant Corinthe cette fois: la *Lettre de Clément* reproche à cette Église d'avoir déposé non pas son évêque, mais ses presbytres[74]. D'après le témoignage (tardif) de Jérôme, les presbytres d'Alexandrie désignaient l'un des leurs comme épiscope, par simple acclamation[75]. On connaît aussi l'institution orientale des chorévêques[76].

On peut donc penser qu'aux origines l'unicité de l'évêque a été une traduction de l'unicité *d'épiscopè*. Et on peut penser qu'il en est encore aujourd'hui de même, si l'on songe aux très nombreux évêques qui ont un coadjuteur et beaucoup plus souvent un, voire plusieurs auxiliaires. Même si on l'exprime de façon un peu rapide et rigide, un constat s'impose: dans la pratique, on admet bien souvent dans l'Église catholique que le ministère épiscopal, bien que n'ayant qu'un seul titulaire, ne peut être exercé par une seule personne.

Est-ce que l'on contrevient ainsi au canon 8 de Nicée? On peut en douter. En revanche, pour reprendre cet exemple, on nous permettra de penser qu'on y contrevient quand les sept évêques, de rites différents, ayant en charge l'Église catholique au Caire, exercent leur ministère en toute autonomie

74. La Lettre de Clément est limpide: pour récuser la déposition de «leurs presbytres» par les Corinthiens (n°s 47, 54, 57), la lettre s'appuie sur leur succession apostolique (n° 44); voir l'édition de Sources Chrétiennes n° 167, pp. 172-174, 178, 186, 190.

75. *Epist.* 146, 1 (éd. Labourt, p. 117).

76. Cf. «Chorbischof», *Reallexikon für Antike und Christentum*, cols. 1105-114.

l'un par rapport à l'autre. Là réside l'infidélité à Nicée: dans ce cas, l'unicité de *l'épiscopè* fait défaut! En réalité, l'ecclésiologie catholique n'objecterait pas à la reconnaissance de l'évêque copte comme évêque principal, les six autres exerçant collégialement *l'épiscopè* avec lui selon des modalités qu'il ne serait pas impossible de préciser. De même, qu'il y ait six évêques auxiliaires à Boston et sept à Rio de Janeiro ne serait pas en contravention flagrante avec Nicée; elle diminuerait même si, au lieu de recevoir le titre d'une Église disparue, comme actuellement, ils devenaient tout simplement des auxiliaires du siège. Ne constitueraient-ils pas, avec un évêque principal, l'unique *épiscopè* collégiale de ces Églises locales?

On vient d'avancer ainsi la thèse que pour la doctrine catholique, l'*épiscopè* ne doit pas être confondue avec le monoépiscopat. Au moins, une telle opinion, au vu de l'histoire et de la pratique, ne mérite-t-elle pas débat? Comment les Églises orientales catholiques, en Inde ou dans les diasporas européennes et américaines, qui ne cessent de grossir, pourront-elles sauvegarder leur identité spirituelle sans cela? L'unicité numérique d'évêque ne peut que les stériliser; une unique *épiscopè* collégiale ne peut que nous enrichir. De même si le mouvement œcuménique progresse vers une *versöhnte Verschiedenheit* (diversité réconciliée), ce qui semble probable, quelle autre solution trouver pour sauvegarder la spiritualité luthérienne ou anglicane?

2.4. *Que signifie l'organisation territoriale de l'Église?*

La citation de J. Meyendorff, au début de notre étude, éclaire suffisamment la question pour nous permettre d'être bref. L'organisation territoriale de l'Église, avec ses «frontières»[77] délimitées, est une traduction moderne de l'axiome nicéen qui n'avait pas pour seul objectif le bon ordre de la

77. L'idée de frontière a une histoire en notre domaine, cf. H. LEGRAND, «La délimitation des diocèses», dans *La Charge pastorale des évêques*, Unam Sanctam 74, Paris, Éditions du Cerf, 1969, pp. 179-194.

vie ecclésiale. Délimiter les diocèses ne saurait être une banale opération de cartographie. Le principe de territorialité a une portée ecclésiologique et même théologique considérable. On le voit immédiatement aux effets qu'il induit: il récuse qu'il puisse y avoir simultanément plusieurs Églises en un même lieu parce qu'une Église ne saurait avoir pour principe structurant ni la langue ni le rite (ou même les deux simultanément), ni non plus la nation, l'ethnie, la classe sociale ou l'affinité culturelle ou spirituelle. Ce serait ruiner ce que l'Église signifie. Sur le point qui nous occupe, son principe structurant ne peut être que la catholicité à l'image même de la Pentecôte: une Église, une et diverse, en un même lieu, pour rassembler réellement les enfants de Dieu dispersés.

C'est dire combien s'éloignerait d'une véritable théologie de l'Église une compréhension du catholicisme sur le mode de l'universalisme, de l'international, de la mondialisation. Précisons: à juste titre on a prêté grande attention à la rencontre du christianisme avec les cultures, mais n'a-t-on pas dangereusement négligé la réflexion sur la *coexistence de plusieurs cultures dans un même espace* humain et chrétien? Pourtant n'est-ce pas là que se situe le noyau dur des effets de la mondialisation pour l'Église catholique[78], question que lui posent simultanément les progrès de l'œcuménisme qui laissent espérer une «diversité réconciliée»?

L'enjeu de l'organisation territoriale de l'Église n'est pas mince, c'est celui de la catholicité effective de l'Église. C'est en toute bonne foi, pour des raisons «pastorales», qu'un certain nombre accepte la relativisation, voire l'érosion du principe de territorialité, considéré comme dépassé en ces temps de mondialisation et de communications instantanées; non sans oublier que ce phénomène réactive aussi le local, comme

78. Ceci ne contredit évidemment pas l'intérêt de la présence catholique sur le net, ni celui des voyages du pape, ni peut-être même celui de l'internationalisation du collège cardinalice, possible traduction contemporaine de la *comprobatio* que les grands sièges de l'antiquité apportaient à l'élection de l'évêque de Rome (cf. par exemple saint Cyprien, *Lettre* 55, 8, 1; 8, 4)

le montrent les politiques du patrimoine, les politiques réfléchies de régionalisation, quand ce n'est pas les refuges dans les identités archaïques, notamment religieuses.

En réalité la manière chrétienne de vivre l'universel est la catholicité, loin des uniformisations mortifères. Notre tradition nous en donne de beaux témoignages, parfaitement actuels. Qu'on songe, par exemple, aux assemblées chrétiennes polyglottes, rassemblant coptes et grecs en Égypte[79], grecs et syriens à Antioche et en Palestine[80], en n'oubliant pas de mentionner les monastères multinationaux, rassemblant grecs, syriaques, latins et arméniens dans la louange perpétuelle et une commune eucharistie[81] dans ces mêmes régions du monde antique, traversées par les conflits ethniques, culturels et économiques. En un miroir grossissant, n'avons-nous pas là des figures de véritable catholicité en ces temps de conflits ethniques, d'émigrations massives, voire de génocides[82]?

La catholicité de l'Église se vit de manière visible et tangible quand, en tous lieux, elle rassemble pour Dieu un peuple composé d'hommes «de toute tribu, langue, peuple et nation» (Ap 5, 9), devant le trône de l'Agneau, notamment au sein de l'assemblée eucharistique. La territorialité de l'organisation de l'Église est un rempart contre l'oubli de cette vocation de l'Église à être catholique en tout lieu[83].

79. Cf. G. BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris, 1948, p. 43.

80. Cf. A. WENGER, *Huit catéchèses baptismales inédites de saint Jean Chrysostome*, (Sources chrétiennes 50), Paris, Éditions du Cerf, 1957, pp. 47-48, 60-63 (pour Antioche) et *Le Journal d'Éthérie*, (Sources chrétiennes 21), Paris, Éditions du Cerf, 1948, pp. 260-262 et *passim* (pour la Palestine), et aussi saint Jérôme *Epist.* 108 (éd. Labourt, p. 199).

81. Sur les monastères des Acémètes («ceux qui ne dorment jamais»), voir notamment la monographie classique d'O. HENDRIKS, «Les premiers monastères internationaux syriens», dans *L'Orient Syrien*, 3 (1958), pp. 165-184.

82. Tandis que les problèmes «classiques» persistent en Irlande du Nord, dans l'ex-Yougoslavie, au Rwanda, etc.

83. M. SPINDLER, *Pour une théologie de l'espace*, Neuchâtel, 1968 offre une solide réflexion sur la territorialité de l'Église du point de vue protestant.

Loin de perdre son sens, la réalisation catholique de l'Église en un lieu gagne au contraire en signification, en ces temps où tous les territoires traditionnels deviennent fragiles et conflictuels, qu'il faille les quitter sous diverses contraintes ou y accueillir de nouveaux venus, pas toujours les bienvenus.

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'axiome du canon 8 de Nicée se révèle un analyseur particulièrement fécond au plan ecclésiologique. Il permet de bien évaluer l'enjeu de la catholicité de chaque Église en un lieu, comme de mesurer combien, dans le contexte de la réception de Vatican II, certaines techniques canoniques positivistes sont en train d'oblitérer cette dimension. Il permet aussi de se rendre compte combien la corrélation entre l'évêque et son Église est en train d'être distendue, — pas seulement par la multiplication des ordinations absolues d'évêques, — alors que l'un des buts principaux du dernier concile était la revalorisation de l'épiscopat. Empressons-nous d'ajouter toutefois que ce dossier n'est pas encore clos, comme l'a montré la controverse publique entre deux cardinaux, J. Ratzinger et W. Kasper[84], controverse qui honore ses deux protagonistes et la Curie romaine. Enfin, dévoilant la faiblesse ecclésiologique de l'uniatisme, cet axiome lui indique aussi une tâche: rechercher l'unicité *d'épiscopè* dans ses territoires d'origine, puisque l'unicité de l'évêque s'y révèle très problématique. Des avancées en ce sens permettraient aux communautés émigrées en Occident d'obtenir plus facilement dans la diaspora ces évêques sans lesquels leur unité avec l'Église catholique aboutirait, en peu de générations, à leur absorption.

Au plan œcuménique, l'actualité de l'axiome est immédiate. Puisque l'Église catholique reconnaît la validité et la

84. Cf. K. McDONNELL, «The Ratzinger/Kasper Debate ...», *art. cit.* supra note 47.

licéité du ministère des évêques orthodoxes[85], ne se doit-elle pas de reconnaître le territoire canonique de ces mêmes évêques[86]? Si l'on dépasse l'actualité, l'axiome nicéen attire l'attention sur une donnée fondamentale de la recherche de l'unité des chrétiens: elle a pour point de passage obligé la catholicité de l'Église locale. Chaque Église et chaque tradition confessionnelle devrait mesurer sa pratique à cette aune, s'interroger sur sa fidélité à cet axiome et corriger chez elle ce qui aurait besoin de l'être. Voilà qui pose la question de la tradition vivante en ce domaine.

On a suggéré précédemment que la fidélité à Nicée signifiait bien plus l'unicité de *l'épiscopè* que celle de l'évêque. D'ailleurs, comment vouloir réinstaurer partout l'unicité d'évêque? Serait-il possible, ou même souhaitable, de l'imposer aux Églises orientales catholiques établies sur le même territoire, ou de les priver d'évêques sur le territoire du patriarcat d'Occident? Au sein de ce dernier, de supprimer partout les évêques auxiliaires et coadjuteurs? Suggérer ces mesures reviendrait à promouvoir une compréhension répétitive de la Tradition.

En revanche, être créateur dans le présent, en se situant dans la Tradition vivante, demanderait de poursuivre avec rigueur la catholicité d'une Église locale, de nos jours si souvent une et diverse en un même lieu, ainsi que l'unicité *d'épiscopè* en son sein, plutôt que l'unicité de l'évêque. Cette ligne de recherche n'a-t-elle pas plus d'avenir pastoral et œcuménique que la dissociation récente et «moderne», si étrangère à la tradition, entre les évêques et leur Église locale, conjuguée avec l'affaiblissement de la compréhension de l'Église comme communion d'Églises? Cette orientation créatrice permettrait d'affronter constructivement et le présent de nos responsabilités pastorales, — dans un monde

85. Ceci ressort avec clarté du NB de la *Nota Praevia* au chapitre III de *Lumen Gentium*.

86. En ce sens, on a trop peu remarqué que les quatre diocèses latins créés sur le territoire du patriarcat de Moscou ne se sont pas vu attribuer des noms de diocèses orthodoxes, cf. *Acta Apostolicae Sedis*, 94 (2002), pp. 596-601.

livré à tant de différences conflictuelles, — et l'avenir œcuménique qui se dessine, qui rejette la fusion des traditions pour leur préférer la réconciliation des différences. Plus qu'une modernisation superficielle, notre fidélité à la tradition, ici au canon 8 de Nicée, n'est-elle pas le meilleur garant de notre témoignage dans un monde dont on a l'impression qu'il ne s'unifie qu'en exaspérant les violences ethniques et les communautarismes? La catholicité de l'Église locale doit demeurer au cœur de notre témoignage dans les sociétés contemporaines et au cœur de notre engagement œcuménique. Le canon 8 de Nicée parle encore.

Hervé LEGRAND, op

Summary of Hervé LEGRAND, *"One Bishop per City. Why and how are we to be faithful to the Eighth Canon of Nicæa? A question of the catholicity of the Church". The Nicene principle of having only one bishop for each city has been less and less respected in the Catholic Church, especially since Vatican II. The conciliar decree on priests and the 1983 Code of Canon Law opened the possibility of creating "particular dioceses" and "personal prelatures". As national and international Catholic associations acquire broader rights, those of dioceses grow more limited. The "De Ecclesia" of Vatican II, as well as post-conciliar texts tend to de-emphasise the fundamental role of a bishop as head of a diocese, and to disassociate the essence of the Church universal from its basis in the diocesan Church. Texts like the 1983* Code of Canon Law *deal with the Pope, the College of Cardinals, the Synod of Bishops, the Roman Curia, and even with Papal legates and Nuncios before they come to speak of the diocese. The increasing numbers of auxiliary bishops and the existence of parallel jurisdictions in various parts of the world widen the distance between present practice and the Nicene principle.*

The problem comes down to that of the catholicity of the People of God, over ethnic, cultural, economic and political diversity. To overcome present ambiguities, the author calls for greater collaboration between the disciplines of ecclesiology and canon law. Interdisciplinary study should lead to a more contemporary understanding of the Nicene principle. The concept of "city", for

example, should be understood in terms of human geography, with all its cultural and ethnic ramifications. Both theology and canon law must also take into account of each city's relation the region in which it is found, as well as to other cities and regions. Might not the single episcopè, *which is exercised by a bishop with his coadjutor and auxiliary bishops correspond more closely to the Nicene principle than do parallel jurisdictions? Among the ecumenical questions raised by this debate is that of Catholic recognition of the territoriality of Orthodox dioceses.*

La doctrine christologique de l'Église orthodoxe Tawāḥedo d'Éthiopie

La situation actuelle

Dans un article précédent[1], nous avons exposé l'évolution de la doctrine christologique de l'Église orthodoxe Tawāḥedo d'Éthiopie au cours des siècles, en nous arrêtant au moment de l'établissement de l'autonomie ecclésiastique complète, marquée par l'intronisation du premier patriarche d'Éthiopie, Abuna Bāsilios, en 1959. Cette indépendance enfin obtenue par rapport à l'Église copte ouvrit à l'Églises d'Éthiopie l'accès de plein droit aux réunions d'Églises, et en particulier au Conseil Œcuménique des Églises (COE); elle entraîna aussi pour les Éthiopiens l'obligation, en l'occurrence féconde, de présenter aux autres chrétiens leur foi, leur tradition, leur vie spirituelle, et cela en une langue de diffusion internationale, l'anglais. Nous proposons à présent d'examiner quelques documents publiés par cette nouvelle institution ecclésiastique.

1. La confession de foi d'Abuna Tewoflos (1971)

Le premier document est la confession de foi du second patriarche, Abuna Tewoflos (= «Théophile»; patriarche de 1971 à 1976), prononcée le jour de son intronisation, le 9 mai 1971. Le texte en fut distribué aux participants, en version anglaise et en version amharique, les deux ne coïncidant pas toujours. Nous citons ici les passages relatifs à la christologie:

> … le Credo des Apôtres et le Credo des Pères du concile de

1. J. Bandrès, *La doctrine christologique de l'Église orthodoxe* Tawāḥedo *d'Éthiopie. Évolution au cours des siècles,* dans *Irénikon,* 56 (2003), pp. 5-46 (qui sera cité «Bandrès, *Doctrine*»).

Nicée en 325 entendaient exclure l'hérésie qui déclarait que le Fils est une créature; ce dernier Credo a été ratifié par le concile de Constantinople en 381, qui a aussi affirmé la pleine divinité du Saint-Esprit; il a été encore confirmé par le concile d'Éphèse en 431, qui a condamné l'enseignement de ceux qui divisaient l'unique Christ en *deux natures d'essence et d'activité*[2].

Je confesse encore qu'un de la Sainte Trinité, Dieu le Fils par qui tout a été fait pour nous et pour notre salut, est descendu du ciel, s'est incarné et est devenu homme, en vérité et de manière parfaite, de la Vierge Marie, Mère de Dieu. Il a uni à lui-même un corps pris de la Vierge Mère, par l'opération du Saint-Esprit. Donc, lui qui est éternellement Dieu le Fils, consubstantiel à Dieu le Père et à Dieu le Saint-Esprit, est devenu homme parfait, consubstantiel à nous, sans changement ni séparation, sans confusion ni division. Dieu le Fils a uni à lui-même, de manière hypostatique, une humanité prise de la Vierge Marie, [une humanité] douée d'une âme rationnelle. *Les deux natures de la divinité et de l'humanité se sont unies à ce point en Jésus-Christ, le Fils incarné, qu'elles continuent en lui de manière dynamique avec leurs propriétés respectives*[3]. L'unique Seigneur Jésus est donc Dieu parfait, étant aussi homme parfait, avec l'unique exception qu'il est totalement exempt de péché.

Jésus-Christ est un, Fils unique, composé de deux natures qui continuent en lui sans réduction ni division[4]. *Il est une Hypostase, une Personne [Prosôpon], et une unique Nature incarnée du Fils de Dieu*[5]. Le «un» se rapporte ici à l'unité, non à une quelconque réduction, comme on le prétend parfois. Jésus-Christ est le même, à la fois Dieu parfait et homme parfait. Toutes les propriétés divines, d'un côté, et les propriétés humaines, de l'autre, se retrouvent en lui sans confusion ni division. C'est pourquoi tout ce qu'il a dit, tous les

2. Texte anglais: *two natures of being and activity*; amharique: *deux personnes, deux natures.*

3. Ce passage en italiques ne figure pas dans le texte amharique.

4. Dans le texte amharique: «Notre Seigneur Jésus-Christ est Fils du Père par nature. En Lui, la nature divine et la nature humaine sont unies sans séparation et sans division».

5. Le texte amharique dit, sans plus: «Le Christ est une seule personne, une seule nature».

> actes qu'il a accomplis, étaient l'expression de son unique Personne formée par l'union de la divinité et de l'humanité. En lui, la divinité et l'humanité en sont venues à l'union définitive, et en cette union il vit éternellement avec le Père et le Saint-Esprit et est le Médiateur entre Dieu et l'homme.
>
> Dieu est devenu homme, dit saint Athanase, afin que l'homme devienne Dieu. Par son économie, Jésus-Christ a accompli le salut du monde une fois pour toutes. Le salut consiste, — pour nous résumer, — dans le fait d'amener l'homme à une relation intacte avec Dieu, par laquelle l'être humain peut réaliser la filiation divine et vivre une vie de confiance, de paix et d'amour ici et maintenant, ainsi que dans l'espoir de la vie éternelle dans le monde à venir. Né d'une mère humaine, Jésus-Christ est passé par tous les états de l'existence humaine en maintenant toujours intacte sa filiation de Dieu le Père; il est mort sur la croix, affrontant les forces du mal; mais il est ressuscité des morts, triomphant du mal, de la souffrance et de la mort. Cette victoire, il l'a remportée pour notre race humaine [tout entière], sans égard pour la caste, la foi ou la couleur.
>
> Le Christ crucifié et ressuscité a fondé l'Église afin que la rédemption qu'il a accomplie puisse se réaliser dans le cours de l'histoire humaine. Le Christ est présent dans l'Église, et le Saint-Esprit la guide dans sa vie et dans ses activités. L'Église est universelle et l'Église orthodoxe d'Éthiopie fait partie de l'Église de Jésus-Christ répandue partout dans le monde[6].

Nous avons cité ce texte ici à cause de son importance: il marque à coup sûr la fin de longues, stériles et dangereuses controverses à l'intérieur de l'Église, et témoigne en même temps, de manière fort riche et équilibrée, selon une tradition authentique, de la foi de l'Église orthodoxe d'Éthiopie dans le cadre plus large des Églises orthodoxes orientales (préchalcédoniennes). Il n'y a pas lieu de donner plus d'importance qu'elles n'en ont aux quelques différences relevées entre les versions anglaise et amharique, en cherchant à voir des problèmes là où il n'y en a pas; elles reflètent seulement la manière moins sophistiquée, et le vocabulaire plus simple, selon lesquels la doctrine qui est exprimée dans le texte

6. Cité par Tesfazghi UQBIT, p. 184 (premier alinéa) et p. 185-186.

anglais a été traditionnellement enseignée aux fidèles dans les églises d'Éthiopie.

De ce point de vue, il vaut la peine de remarquer comment, à l'intérieur de la tradition alexandrine, on a gardé l'équilibre entre le principe intangible de l'unicité du sujet, le Verbe incarné, et les propriétés. C'est le sens qu'a le passage *Le «un» se rapporte ici à l'unité ... Médiateur entre Dieu et l'homme,* dans le troisième paragraphe cité ci-dessus. La tradition éthiopienne a toujours maintenu l'idée, venue de saint Cyrille, que les propriétés de la chair ont été pleinement assumées par le Verbe par appropriation économique[7], ce que les savants éthiopiens appellent *ba-taʿaqebo,* «par préservation». L'unique personne-nature montre l'unicité du sujet Dieu-Verbe qui s'approprie la nature humaine[8]. C'est bien pourquoi on peut percevoir dans le texte anglais que nous avons cité la saveur de la tradition patristique alexandrine en ce qui concerne la doctrine du salut.

2. Deux présentations en anglais (1970)

L'intronisation du nouveau patriarche et sa confession de foi avaient été préparées par deux livres, publiés en 1970 sous les auspices de l'Église orthodoxe d'Éthiopie, qui présentaient au monde extérieur, en anglais, son histoire, sa doctrine et ses pratiques (sacrements, dévotions); c'était la toute première fois qu'une présentation de ce genre avait lieu[9]. Le

7. Cf. le texte de McGuckin, p. 219 (cité à la note 85, p. 34, de Bandrès, *Doctrine*).

8. Sur ce point important, je renvoie à McGuckin, p. 202 ss.

9. Cette publication s'inscrivait sans doute dans le cadre de la préparation à la conférence de *Foi et Constitution* qui, sous les auspices du Conseil Œcuménique des Églises, devait se tenir à Addis Abeba en 1971. Quatre consultations non-officielles sur la confession christologique entre les Églises orthodoxes et orientales orthodoxes ont eu lieu entre 1964 et 1971: Aarhus en 1964 (documentation: *GOTR* (*Greek Orthodox Theological Review*) 10 [1964-65], pp. 7-160), Bristol en 1967 (documentation: *GOTR* 13 [1968], pp. 123-230), Genève en 1970 (documentation: *GOTR* 16 [1971], p. 3-209) et Addis Abeba en 1971 (documentation: *GOTR* 16

premier volume parut en juin 1970 par les soins de la Mission éthiopienne orthodoxe; on y trouve la doctrine de cette Église sur diverses questions dogmatiques et liturgiques. En ce qui concerne l'Incarnation, on reprenait l'essentiel de la communication que le très Révérend Liqa Selṭānāt Habte Mariam Workineh, avait présentée à la «Consultation entre les théologiens des Églises orientales orthodoxes (chalcédoniennes) et Églises orthodoxes orientales (préchalcédoniennes)» qui s'était tenue à l'université d'Aarhus, au Danemark, en août 1964. L'auteur de ce document était doyen de la cathédrale de la Sainte-Trinité à Addis-Abeba, et confesseur de l'empereur Hailé Selassié. Voici le passage concernant le mystère de l'Incarnation:

> L'incarnation est un mystère divin. Les deux natures de la divinité et de l'humanité sont parfaitement unies, et le Christ est donc une seule Personne et une seule Nature de deux Natures.
>
> Le Christ est une unique Nature incarnée de Dieu le Fils. Après l'union, il est impossible de parler du Christ comme en deux natures. Par l'union des natures dans l'Incarnation, les deux n'en sont devenues qu'une seule, les natures étant unies sans séparation, sans confusion, et sans changement. Aucune des deux natures n'a été assimilée par l'autre, les propriétés

[1971], p. 210-259). Un dialogue officiel, intitulé *Sur le chemin d'une christologie commune*, a commencé en 1985 et s'est achevé en 1993: Chambésy en 1985 (résumé: *Episkepsis*, n° 348 [1985], pp. 5-6), monastère d'Amba Bishoï (Égypte) en juin 1989 (résumé: *Episkepsis*, n° 422 [1989], pp. 5-8), Chambésy en septembre 1990 (résumé: *Episkepsis*, n° 466 [1990], pp. 17-22, et de nouveau Chambésy en novembre 1993 (résumé: *Episkepsis* 498 [1993], pp. 2-8). *Pro Oriente* (Vienne) a de son côté organisé cinq consultations non-officielles de 1971 à 1988 entre théologiens des Églises orientales orthodoxes et catholique. Les actes de ces consultations ont été publiés dans *Wort und Wahrheit*, Supplementary Issues 1-5. On peut trouver une bonne présentation de ces dialogues dans *Orthodoxie im Dialog*. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945-1997. Eine Dokumentensammlung, édité par Th. Bremer, J. Oeldemann et D. Stoltmann, Trêves, 1999, pp. 17-19 et 485-486, ainsi que dans Chr. CHAILLOT and A. BELOPOPSKY (éds.), *Towards Unity*. The Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches, Genève, Inter-Orthodox Dialogue, 1998.

du Verbe de Dieu ont été attribuées à la chair, et celles de la chair au Verbe de Dieu. Le Logos s'est révélé lui-même dans notre chair et est devenu un homme comme nous. Il a fait tout ce que fait l'être humain, à l'exception du péché (cf. Jn 8, 46). Et en même temps il était vraiment Dieu. Il est Dieu et homme; il est égal[10] et consubstantiel au Père dans sa divinité; il est parfaitement uni à nous, l'union étant de deux modes de vie en un seul. L'union du Verbe avec la chair s'est produite dans le sein de la Vierge Marie. Saint Jean dit: «Le Verbe s'est fait chair». De la même manière, nous pouvons dire que la chair aussi a été divinisée. Les attributs de la chair peuvent aussi être donnés au Verbe de Dieu et vice-versa. Toutefois, les propriétés de chaque nature sont préservées sans changement après l'union. C'est pourquoi nous croyons que le Christ est une personne et une nature, et donc à la fois divin et humain. Nous disons «un» à cause de l'union. Nous tenons pour «une nature», nature composée, une seule nature unie. Et encore, le Seigneur Jésus-Christ est homme parfait et Dieu parfait. Le mot «parfait» ferme la porte à toute chicane et prévarication. Nous acceptons à la fois l'unité et la dualité dans le Christ, qui agissait en tant que personne unique. Le Christ, en qui l'humanité et la divinité étaient unies en une seule Personne et une seule nature, a été crucifié sur la croix. Le Verbe de Dieu, s'il n'avait été uni avec la chair, n'aurait pas pu être crucifié, car en tant que Dieu il est inaccessible à la souffrance. Mais par l'union dans la chair il a été crucifié et soumis à la mort. Par ailleurs, si le corps humain seul avait été crucifié, il n'aurait pas pu sauver le monde.

Le but de l'Incarnation était de sauver l'être humain. Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde pour ramener à lui les brebis perdues, et il a agi ainsi à cause de son amour ineffable pour l'humanité[11].

Ces paragraphes sont d'une grande clarté. Néanmoins, l'auteur a voulu s'exprimer de manière plus concrète sur divers points controversés.

L'Église orthodoxe d'Éthiopie appartient au groupe d'Églises orthodoxes nommées à tort «monophysistes», mais

10. Anglais: «*co-equal*».
11. *The Ethiopian Orthodox Church*, Addis Abeba, 1970, pp. 95-96.

qui préfèrent l'épithète de «non-chalcédoniennes»[12]. Les autres membres de cette famille sont les Églises copte, arménienne, syrienne et indienne. Ensemble avec l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe byzantine, elles ont formé l'unique Église pendant quatre siècles, jusqu'à ce qu'une division se produise à l'occasion du concile de Chalcédoine de 451, qui a insisté sur le point que le Christ avait les deux natures de l'humanité et de la divinité.

Les dyophysites enseignent que, après l'union, le Christ a gardé les natures de la divinité et de l'humanité dans son unique Personne de telle sorte qu'il a mangé, dormi, ri, souffert, marché comme un homme dans sa nature humaine, mais qu'il a guéri les malades et ressuscité Lazare en tant que Dieu, dans sa nature divine. Il est donc une seule Personne en deux natures, humaine et divine. Ceux qui sont appelés à tort monophysites rejettent l'allégation qu'ils enseigneraient qu'il y a une seule nature et une seule personne dans le Christ. L'enseignement de l'Église orthodoxe d'Éthiopie peut donc être résumé comme suit:

1. L'Église éthiopienne rejette Eutychès, qui aurait enseigné, dit-on, que dans le Christ la nature humaine avait été absorbée par la nature divine. Nestorius est aussi exclu.
2. Dioscore, que le concile de Chalcédoine a déposé, est accepté. Mais on devrait rappeler que le concile de 451 ne considérait pas Dioscore comme hérétique. Dioscore n'a pas nié la continuation de la divinité et de l'humanité dans l'unique Christ après leur union, et il était d'accord avec le concile que l'enseignement d'Eutychès, tel qu'on le comprenait, était hérétique.
3. L'enseignement de l'Église éthiopienne est la foi des Pères telle que l'ont exposée les grands théologiens de la tradition alexandrine, en particulier saint Cyrille et les théologiens ses illustres successeurs. Par conséquent, l'Église éthiopienne maintient que le Christ est Dieu parfait et homme parfait, consubstantiel en même temps avec le Père et avec nous; la divinité et l'humanité ont continué en lui sans mélange ni

12. NdlR: Sic dans le texte; aujourd'hui, on emploie plus volontiers le terme «préchalcédoniennes».

séparation, ni confusion ni changement. Il est une seule personne à la fois dans son éternelle préexistence et dans l'économie dans laquelle il accomplit l'œuvre salvifique de Dieu au profit de l'homme, dans son état indivisible de divinité et d'humanité.

4. L'Église maintient la formule «Une seule nature incarnée de Dieu le Verbe», sur laquelle saint Cyrille d'Alexandrie a insisté de manière croissante; cette formule avait été acceptée comme correcte par le concile d'Éphèse en 431 A.D. et, après le concile de Chalcédoine, elle a été admise par la partie chalcédonienne orientale[13].

5. Il n'est pas correct de la part des fidèles qui acceptent la formule de Chalcédoine («deux natures dans l'unique Personne de Jésus-Christ») de qualifier de «monophysite» l'Église [éthiopienne], car l'expression utilisée par la partie non-chalcédonienne a toujours été μία φύσις, et jamais μονὴ φύσις [μία exprimant une unité composée, alors que μονὴ désigne une unité des éléments]. C'est pourquoi la meilleure manière de désigner ces Églises est de les appeler Églises orthodoxes non-chalcédoniennes.

6. *Tawāḥedo* est le terme éthiopien [signifiant «union»] qui est la meilleure expression pour rendre la foi de l'Église, puisqu'il met en évidence l'inséparable unité de la divinité et de l'humanité dans la Personne du Christ. Le titre officiel de l'Église est «Béta Krestiyān [= Église] éthiopienne orthodoxe tawāḥedo».

7. Après l'union, le Christ n'est plus en deux natures. Les deux natures se sont unies en une seule sans séparation, sans confusion et sans changement. Il était donc en même temps Dieu parfait et homme parfait. Telle est l'union des natures dans l'Incarnation. Après l'union, le Christ n'est pas deux

13. Ceci ferait-il allusion à l'*Hénotique* de l'empereur Zénon (482)? Mais ce document ne mentionne pas la fameuse formule de Cyrille. Cela pourrait être une référence au second concile de Constantinople (553), canon 8: «Si quelqu'un confesse l'unité de la divinité et de l'humanité, ou dit "une seule nature incarnée du Verbe de Dieu", mais ne les comprend pas comme les saints Pères l'ont enseigné à savoir que, l'unité des natures divine et humaine s'étant produite selon l'hypostase, un seul Christ en est résulté; mais si (quelqu'un) essaie de tirer de ces mêmes paroles une seule nature, ou substance, de la divinité et de la chair du Christ, que cette personne soit anathème».

> personnes ou deux natures, mais une seule Personne, une nature incarnée de Dieu le Fils, avec une seule volonté, mais qui est simultanément divine et humaine. Si vous séparez les natures après l'union et dites que le Christ est en deux natures, vous devrez affronter de graves problèmes. Vous devrez admettre, par exemple, que le Christ a été crucifié comme simple être humain, et donc qu'il n'a pas racheté l'humanité, puisque Dieu seul est capable d'accomplir la rédemption du monde. En bref, on affirme que le Christ a agi comme un être unifié, et non pas séparément comme homme ou séparément comme Dieu. [......]
> La formule de Chalcédoine a été rejetée parce qu'elle paraissait détruire l'unique personne du Christ, et qu'il n'y avait pas de distinction claire entre «nature» et «personne», que «personne» y signifiait «nature»[14].

Un second livre fut publié en anglais quelque six mois plus tard sous les auspices de l'Église; il semble être plus conciliant à l'égard des Églises chalcédoniennes, et est donc un peu moins représentatif de la tradition éthiopienne:

> Jésus-Christ, le Fils de Dieu incarné, est une seule Personne, qui ne cesse pas d'être Dieu et ne cesse pas d'être un homme. En lui, la divinité et l'humanité persistent, chacune dans son intégrité et sa perfection, dans un état d'union indivisible et sans confusion. C'est sur cette base que l'Église d'Éthiopie, avec les autres Églises orientales orthodoxes, affirme que Jésus-Christ n'est pas deux natures, mais une (seule) nature incarnée de Dieu le Verbe. Le mot «une» n'est pas employé ici pour ignorer la continuation dynamique de la divinité et de l'humanité dans l'unique Christ, mais pour confesser la réalité de l'Incarnation par laquelle Dieu le Fils est entré dans notre monde comme un homme. Il est en effet Dieu le Fils incarné même quand on voit qu'il subit la fragilité de l'humanité[15].

Le document continue:

> En ce qui concerne la Personne de Jésus-Christ aussi, il y a eu en Éthiopie de sérieuses discussions. Mais l'Église maintient qu'il est Dieu le Fils dans son état d'Incarnation. Né

14. *The Ethiopian Orthodox Church*, Addis Abeba, 1970, pp. 97-99.
15. *The Church of Ethiopia*, pp. 48.

éternellement de Dieu le Père comme Dieu le Fils, il est né de la Vierge Mère comme un homme véritable. Les anaphores contiennent bien des affirmations à son propos[16]...

C'était la première fois que l'on se référait à des sources liturgiques (*lex orandi*) pour étayer des arguments théologiques (*lex credendi*). Et, en effet, l'euchologe éthiopien est particulièrement riche. C'est ainsi que l'on trouvait dans cet ouvrage le passage suivant:

> Dans l'Incarnation, Dieu le Fils s'est uni l'humanité et «l'a faite une avec sa divinité sans mélange ni confusion, sans division ni altération». C'est pourquoi «sa divinité n'a pas été séparée de son humanité, pas même une heure, pas même [le temps] d'un battement de paupières»[17].

C'est le fameux texte de l'*Homologia* que, dans l'Église éthiopienne comme dans l'Église copte, le prêtre célébrant récite à haute voix avant la communion. On y trouve les quatre adverbes pré-chalcédoniens qui sont entrés dans la définition de Chalcédoine, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως, «sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation». L'importance de cette confession et sa signification dans le contexte liturgique et dogmatique de l'Église d'Alexandrie, — et, par extension, de l'Église d'Éthiopie, — ont été récemment fort bien mis en valeur par Winkler[18].

Suivent des citations prises à diverses anaphores:

> «Il a grandi comme un enfant, il a grandi petit à petit jusqu'à ce qu'il atteigne l'âge adulte. À l'âge de trente ans, il fut baptisé dans le Jourdain». Il fut tenté par le diable; «il eut faim et soif», il se mit en route, «prêchant l'Évangile du Royaume des Cieux», ... «Il fut couché dans la crèche, reçut les présents de son Royaume, et pleura comme le font les enfants, demandant d'être nourri du sein de sa mère... On le

16. *Ibid.*, pp. 48-49.
17. *Ibid.*, pp. 48-49.
18. Dietmar W. Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog*, Innsbruck-Vienne, Tyrolia-Verlag, 1997 (cf. pp. 173 ss).

crucifia sur l'arbre, on l'attacha avec des clous, on lui frappa la tête avec des bâtons, on perça son côté avec une lance, à lui qui avait fait boire aux Israélites de [l'eau du] rocher on donna à boire du fiel mêlé de myrrhe pour [étancher] sa soif[19].

Le chapitre relatif à la christologie se termine comme suit:

«L'Église d'Éthiopie, avec les autres Églises orientales orthodoxes, a refusé d'accepter la définition chalcédonienne de la foi avec l'affirmation que le Christ est «révélé en deux natures». Si, par cette expression, les Églises qui acceptent cette définition veulent dire uniquement que la divinité et l'humanité continuent de manière dynamique dans l'unique Christ, c'est ce qu'enseigne l'Église orthodoxe d'Éthiopie. Mais si cette expression est entendue dans le sens que la divinité et l'humanité continueraient dans le Christ seulement dans un état d'union morale, alors il y a une différence fondamentale sur ce point entre les Églises de tradition chalcédonienne et l'Église d'Éthiopie, différence qu'il convient de relever»[20].

Du point de vue doctrinal, grâce à leur profondeur et leur clarté, — sans doute dues à l'époque paisible où ils parurent, — ces deux livres publiés en anglais, et surtout le premier, méritent d'être hautement estimés. Ils peuvent donner au lecteur étranger un tableau assez précis de la doctrine christologique officielle défendue par l'Église éthiopienne à une époque toute récente. Néanmoins, pour entendre l'écho vivant de la foi de l'Éthiopie chrétienne, il est toujours indispensable de se référer aux sources éthiopiennes.

3. La présentation de 1996 (christologie)

Finalement, nous devons aussi mentionner un dernier ouvrage, paru en 1996 sous l'autorité du patriarche actuel,

19. *The Church of Ethiopia*, pp. 49-51, passim (extrait de l'anaphore de Dioscore).
20. *Ibid.*, p. 51.

Abuna Paulos, et préparé par un groupe d'évêques, membres du Saint-Synode, et d'autres savants éthiopiens hautement qualifiés; on peut considérer qu'il s'agit là d'une déclaration de foi émise sous les auspices de la plus haute autorité ecclésiastique[21]. Le texte original est en amharique, mais la traduction anglaise qui l'accompagne est extrêmement fidèle. En voici quelques passages christologiques.

> Le Mystère de l'Incarnation, c'est le mystère de la descente de Dieu le Fils, un de la Trinité, du ciel [sur la terre] et du fait qu'il a pris chair et une âme rationnelle de la Sainte Vierge Marie. C'est le mystère [dans lequel] Dieu devint homme et l'homme devient Dieu. «Le Verbe s'est fait chair et il a demeuré parmi nous» (Jn 1, 14)[22].
>
> . . Sans séparation de sa divinité de son humanité et de son humanité de sa divinité, il devint une personne unique, une nature sans changement, sans confusion, sans séparation et sans division. «Il est Fils unique et Christ unique avant et après son Incarnation» (*La Foi des Pères,* saint Cyrille, chap. 78, section 48, §§9-18). Saint Grégoire de Nazianze dit: «Il est le seul Dieu le Fils qui soit devenu homme, et le seul homme qui devint Dieu dans l'unité» (*id.,* saint Grégoire le Théologien, chap. 61, section 4, §23). Jean Chrysostome a écrit que le corps humain a été honoré par l'union du Verbe de Dieu. La pauvreté naturelle de la chair a été abolie par l'union du Verbe de Dieu avec la chair, et la chair s'est approprié la gloire du Verbe de Dieu par l'unité (*id.,* saint Jean Chrysostome, chap. 66, section 9, §§18-19)[23].

À première vue, on pourrait penser que la qualité et la profondeur de ce document n'atteint pas le niveau des passages cités plus haut. Il faut toutefois se rendre compte que ce texte a été à l'origine pensé et écrit en amharique, de

21. *EOTC Faith...*

22. *Ibid.,* texte anglais, p. 26. L'expression «prenant chair et une âme rationnelle de la sainte vierge Marie» est à prendre littéralement comme l'expression de la croyance dans la transmission de l'âme humaine par génération (dans le texte amharique, p. 25: «*'egziabḥēr wald ... ka-śegāwā śegā ka-nafsewām nafs naśeto*» («... Dieu le Fils ... a pris chair de sa chair à elle et âme de son âme à elle»).

23. *Ibid.,* texte anglais, pp. 27-28. Voir l'appendice qui suit cet article.

manière conforme au cadre théologique traditionnel, en usant de termes et de phrases que tout le monde connaît par cœur; il convient donc de redoubler de prudence lorsqu'on n'atteint ces formules qu'à travers une traduction.

4. «LES CINQ PILIERS DU MYSTÈRE»

À titre d'exemple, voici comment le catéchisme traditionnel, *Les cinq piliers du mystère*[24], présente à plusieurs reprises le mode de l'Incarnation, «prenant chair et une âme rationnelle de la Sainte Vierge», auquel on a fait allusion plus haut:

> [Le Verbe], prenant de sa chair parfaite et de son âme parfaite [de la Vierge Marie], les a unies, [de sorte que] de deux personnes [il y eut] une [seule] personne, de deux natures une [seule] nature, de deux volontés une [seule] volonté, de deux actions une [seule] action; Dieu est devenu homme [et] l'homme est devenu Dieu[25].

Un exemple clair se voit dans le terme *ta'aqebo*, «préservation», employé par les savants éthiopiens pour désigner la préservation des propriétés de chacune des deux natures après l'union:

> La divinité immatérielle, sans abandonner son immatérialité, *en la préservant*, est devenue chair matérielle; la chair matérielle, sans abandonner sa matérialité, mais *en la conservant*, est devenue divinité immatérielle. La divinité entière, sans abandonner son intégrité, mais *en la préservant*, est devenue chair limitée. La chair limitée, sans abandonner sa limitation, mais *la conservant*, est devenue divinité entière[26].

Le terme *ta'aqebo* ne signifie pas seulement la préservation des propriétés respectives de la divinité et de l'humanité, mais aussi leur interaction dynamique:

24. Cf. la notice y afférente dans *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 1: A-C, Edited by Siegbert Uhlig, Harrassowitz, Wiesbaden, 2003 (p. 248).
25. Cf. *'Ammestu 'a'emāda mesṭir* (Les cinq piliers du mystère), p. 32.
26. *Ibid.*, pp. 32-33.

> La propriété du Verbe appartient à la chair, et la propriété de la chair appartient au Verbe, ... à l'exception du péché, de la manière dont le fer s'unit au feu, comme l'on dit[27].

Après l'union, c'est le Verbe de Dieu qui est le seul *suppositum*, actif et passif; il n'y a donc pas de réception indépendante (ni active, ni passive) de l'Esprit Saint par l'humanité du Verbe incarné.

Puisque la question avait été officiellement discutée et réglée au concile de Boru Mēdā, ce livre ne fait aucune allusion aux anciennes polémiques concernant l'Onction du Christ; toutefois, pour éviter d'éventuels doutes, le titre de *tawāḥedo* est reconnu comme faisant partie de la dénomination officielle de l'Église d'Éthiopie. Ce n'est pas par hasard qu'elle se donne le nom de «Église éthiopienne orthodoxe *tawāḥedo*»: cela implique que les deux autres partis, les «Grâcistes» (ou «Trois naissances») et les «Onctionnistes» sont bannis, comme l'explique toujours ce même catéchisme, *Les cinq piliers du mystère* :

> Les Nestoriens melkites *(sic)* étrangers disent: deux personnes, deux natures. Les «Grâcistes» semblent penser de même: après l'union, l'inhabitation de l'Esprit Saint est connue seulement dans la divinité et inconnue dans son humanité; il [le Christ] siège dans sa divinité à la droite du Père audessus des chérubins, alors que dans son humanité il demeure avec sa mère. Les partisans de Léon disent: une personne, deux natures. Les «Onctionnistes» semblent penser de même. Ils disent que, au temps de l'union (dans le texte: *ba-tawāḥedo gizē*), la personne de l'Esprit Saint a honoré la chair, séparant ainsi la nature du Verbe de la nature de la chair[28].

Alors que pour l'école *Tawāḥedo* (officielle):

> Dieu est devenu homme, l'homme est devenu Dieu en étant honoré par l'*union* (*tawāḥedo*)[29]

27. *Ibid.*, p. 33.
28. *Ibid.*, p. 42.
29. *Ibid.*, p. 40. Cf. dans le texte cité plus haut (référence à la note 23): «le corps humain a été honoré par l'union du Verbe de Dieu».

5. Les relations avec les autres Églises: une présentation de 1996

Pour ce qui a trait aux activités œcuméniques récentes de l'Église éthiopienne, le livre publié en 1996 par le patriarcat[30] offre une présentation détaillée des relations de cette Église avec à la fois les Églises orientales et les Églises chalcédoniennes; toutefois, le refus de révoquer les anathèmes et la justification qui est donnée de cette attitude risque bien de décevoir ceux qui sont impliqués dans les activités œcuméniques:

> a. «L'Église éthiopienne orthodoxe Tawāḥedo croit:
> Que les anathèmes ont été portés contre les Pères de Chalcédoine dont il est question parce que leur formule christologique: «Deux natures, deux volontés, deux énergies unies hypostatiquement dans l'unique Seigneur Jésus-Christ» n'était pas perçue comme équivalente à celle des Églises orientales orthodoxes: «Une nature, une volonté et une énergie dans le seul et unique Christ».
> b. Puisque ces anathèmes ont été observés pendant quelque 1500 ans par nos saints Pères [dont les noms sont] inscrits dans nos textes liturgiques et l'hymnographie, ils ne seront pas levés.
> c. Qu'il n'y a pas d'autorité canonique [capable] de lever les anathèmes portés contre ces Pères de Chalcédoine considérés comme hérétiques.
> d. Que lever les anathèmes portés dans le passé sur ces Chalcédoniens et les admettre comme des saints déshonorerait ces Églises orientales orthodoxes qui ont condamné les Chalcédoniens[31].»

Cette position, - oserions-nous la qualifier de «légaliste»? - surprend d'autant plus que, dans le dernier paragraphe du livre, on affirme clairement que les Églises chalcédoniennes ont accepté qu'il n'y a pas de différence doctrinale entre les Églises:

30. *EOTC Faith...*
31. *Ibid.*, p. 145.

«Dans les dialogues tenus précédemment par les deux parties depuis Aarhus jusqu'à Chambésy, la doctrine christologique des Églises orthodoxes orientales, basée sur «l'union des deux natures dans le Christ sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation» a été également acceptée par les parties chalcédoniennes parce qu'elles ont réalisé qu'il n'y a pas de différence doctrinale, à part des différences d'interprétation [au niveau] analytique. De nos jours, toutes les Églises en sont venues à réaliser le besoin vital d'unité, de collaboration et de compréhension mutuelle comme accomplissement de leurs engagements spirituels et sociaux. Si les Églises chalcédoniennes acceptent la doctrine christologique de l'unité des deux natures dans le Christ [une seule nature de Dieu le Verbe incarné] sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation, l'Église éthiopienne orthodoxe Tawāḥedo, en consultation avec les autres Églises orthodoxes orientales, n'a pas d'objection de principe à se rassembler pour une union complète sous la guidance de l'Esprit Saint[32].»

La question que l'on souhaiterait poser ne serait-elle pas de savoir si la reconnaissance par l'Église éthiopienne orthodoxe Tawāḥedo du fait que les Églises chalcédoniennes ont admis qu'il n'y avait pas de différence doctrinale entre les deux formules christologiques ne devrait pas inviter l'Église éthiopienne orthodoxe Tawāḥedo à se demander à son tour si l'équivalence ne fonctionne pas aussi dans l'autre sens, comme l'ont fait d'autres Églises orientales orthodoxes[33]? Et une réponse positive quant au contenu doctrinal ne devrait-elle pas inviter à chercher d'autres solutions au problème canonique posé ci-dessus?

6. Quelques réflexions

1. Jusqu'à très récemment, l'histoire n'a pas été équitable à l'égard des Églises orthodoxes orientales préchalcédoniennes

32. *Ibid.*, p. 146

33. Cf. *Irénikon*, 63 (1990), pp. 362 ss, et renvoi aux notices antérieures.

en les affublant du qualificatif de «monophysites». Normalement, l'Église peut condamner des individus ou des doctrines, éventuellement même rompre la communion avec une Église particulière, mais convient-il d'anathématiser ou de traiter d'hérétique une Église en tant que telle? Selon les données de l'histoire, seuls Eutychès et ses adeptes ont été condamnés et ensuite appelés «monophysites». De ce point de vue, la nouvelle perspective, adoptée par le Conseil Œcuménique des Églises et par l'Église catholique, qui cherche à identifier, sous des formules différentes, tout ce qui exprime en fait une même foi, — en l'occurrence dans le domaine de la christologie, — a fortement amélioré les relations interecclésiales; cet esprit se rencontre en particulier dans les réunions qui ont suivi l'assemblée d'Aarhus, ainsi que dans les déclarations communes et les nouveaux contacts qui se sont établis désormais. Mais ce n'est pas encore assez.

2. À l'intérieur même de l'Église orthodoxe d'Éthiopie, il y eut quelques voix qui ont essayé de s'ouvrir au vocabulaire des Églises chalcédoniennes; en particulier, l'archevêque éthiopien de Jérusalem, Abuna Fileppos (Philippe), s'avança au point d'accepter ouvertement la formule de Chalcédoine, ce qui lui valut d'être condamné:

> En vérité, tout chrétien qui croit et affirme que le Verbe s'est incarné et reconnaît que le Verbe, devenu homme, a souffert dans la chair et est mort dans la chair, doit admettre qu'il y a deux natures dans le mystère de l'union de l'unique personne du Christ, à savoir la nature divine et la nature humaine. La vérité de la foi ne doit pas être changée par crainte ou par respect humain[34].

Il a dû se rétracter. Les temps ne semblent pas mûrs, en Éthiopie, pour un effort d'ouverture aussi grand, comme on

34. *Egziabḥēr kaññā gārā. Ya-gētačen śegāwēnnā tawāḥedo meśṭir...* («Dieu est avec nous. Le mystère de l'Incarnation et de l'Union de Notre-Seigneur»), par Abuna Fileppos, archevêque des monastères éthiopiens en Terre Sainte de Jérusalem, Àddis Abeba, 1965 (ouvrage qui a été traduit en italien: *Emmanuele, Dio con noi*, Modena, 1971): cf. p. 55, cité en traduction anglaise dans Tesfazghi Uqbit, p. 119 (et n. 33).

l'aura sans doute remarqué à la lecture des derniers paragraphes de *EOTC Faith...* (p. 146), cités ci-dessus.

3. Il n'y a pas que du côté de l'Église éthiopienne orthodoxe Tawāḥedo que subsistent des difficultés qui ne sont pas d'ordre théologique: chacun devrait faire un sérieux effort pour identifier les «fausses vérités» que le temps a transformées en préjugés, et les situer dès lors à leur vraie place. C'est ainsi que, en Occident, il conviendrait d'éliminer, — d'abord des études scientifiques, et ensuite ailleurs, dès que c'est humainement possible, — une certaine tendance à considérer avec suspicion tout ce qui ne fait pas partie de «notre» tradition. Pour donner un exemple concret, prenons le *Trisaghion* de la liturgie éthiopienne, que voici:

> Saint Dieu, saint fort, saint vivant immortel, qui est né de Marie, la sainte Vierge, aie pitié de nous, ô Dieu.
>
> Saint Dieu, saint fort, saint vivant immortel, qui a été baptisé dans le Jourdain et fut pendu à l'arbre de la croix, aie pitié de nous, ô Dieu.
>
> Saint Dieu, saint fort, saint vivant immortel, qui est ressuscité des morts le troisième jour, est monté aux cieux dans la gloire et siège à la droite du Père, qui va revenir dans la gloire pour juger les vivants et les morts, aie pitié de nous, ô Dieu.
>
> Gloire au Père, gloire au Fils, gloire au Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen, amen: ainsi soit-il, ainsi soit-il[35].

35. Texte cité dans Grillmeier, II/4, p. 530 s. (d'après F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western: I. Eastern Liturgies,* Londres, 1896, p. 218), comme provenant de l'avant-messe de la *Liturgie des Apôtres* (laquelle est utilisée quelle que soit l'anaphore); il est aussi utilisé dans le *Kidān* (litt. «testament»), qui est récité trois fois par jour (cf. GRILLMEIER, II/4, p. 532), et c'est seulement là qu'on en trouve le texte complet dans les livres liturgiques, car les missels n'en citent d'ordinaire que le début. Le texte éthiopien est entièrement écrit à la troisième personne («qui est né», non «qui es né»), que nous avons conservée dans la traduction. — Comme on le constate du premier coup d'œil, il constitue un développement du Trisaghion de la liturgie copte (cité en grec dans BRIGHTMAN, *ibid.*, p. 155).

À son propos, Grillmeier parle de l'«expansion *théopaschite*» du *Trishaghion* dans la liturgie éthiopienne[36]; or, dans un article récent sur le *Trishagion* [37], S. Janeras a prouvé que celui-ci était à l'origine adressé au Christ et non à la Trinité, comme on le pense d'ordinaire à partir de la formule courante dans l'Église byzantine, qui reprend plusieurs fois la même invocation: «Saint Dieu, saint fort, saint immortel, aie pitié de nous», dans laquelle on est naturellement enclin à attribuer la sainteté au Père, la force au Fils et l'immortalité à l'Esprit Saint. Or, Janeras a remarqué que, dans la Bible, l'Esprit Saint n'est jamais qualifié d'*immortel* (ἀθάνατος), mais bien de *vivifiant* (ζωοποιόν); en revanche, on constate dans l'Écriture que, après la Résurrection, le Christ est qualifié d'*immortel*. La fidélité naturelle de la liturgie ancienne au texte sacré suffit dès lors à montrer que le sens premier de cette hymne était bien christologique[38], et non pas trinitaire.

La conclusion qu'il faut en tirer, c'est que, contrairement à ce que l'on a affirmé trop facilement, l'Église d'Éthiopie n'a pas altéré le *Trisaghion*, puisqu'elle est restée fidèle au sens primitif de son texte tout en le développant; de leur côté, les liturgies de tradition chalcédonienne l'ont aussi développé, mais dans une direction différente, qui lui a fait attribuer un sens trinitaire. N'y a-t-il pas lieu de considérer ces développements différents comme tous légitimes, sans

36. GRILLMEIER, II/4, pp. 528 ss.

37. Sebastià JANERAS, «Le Trisagion. Une formule brève en Liturgie comparée», dans *Acts of the International Congress. Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark.* (= O.C.A. 265), Pontificio Istituto Orientale, Rome, 2001, pp. 495-562.

38. D'ailleurs, certaines anaphores éthiopiennes (par exemple celle des Apôtres et celle dite «du Seigneur», les seules qui étaient autorisées sous l'empereur Zar'a Ya'qob [1434-1468]), adressent aussi le *Sanctus* au Christ, ce qui est notamment spécifié par l'addition du mot *parfait* («Saint, saint, saint, le *parfait* Seigneur Sabaoth»), faisant ainsi allusion à la perfection de l'humanité assumée par le Christ. Cf. G. WINKLER, *Das Sanctus*. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken (*Orientalia christiana analecta*, 267), Rome, 2002 (pp. 84 s et 89-92).

chercher à débusquer derrière ces différences des «hérésies cachées» qui ne les ont jamais inspirées?

Conclusion

Le but de nos deux articles[39] n'était certes pas de présenter un examen exhaustif de la christologie éthiopienne: trop de documents, publiés ou inédits, restent à étudier. Néanmoins, de ce rapide survol de la situation, on peut déjà tirer quelques conclusions intéressantes.

Le refus des anciennes Églises orientales, qui sont apostoliques, d'accepter la définition de Chalcédoine après tant d'années de discussion, donne à penser à tous. L'œcuménisme authentique entre véritablement en action lorsque les chrétiens et leurs Églises cherchent avec admiration à connaître les manières de penser, de vivre, de célébrer et de croire dans le même mystère du Christ qui animent les autres communautés chrétiennes, et qui sont différentes des leurs. Malgré quelques formules, qui peuvent apparaître plus ou moins heureuses si on les considère en dehors de leur contexte historique, les Églises chalcédoniennes devraient évaluer, étudier et apprendre de manière positive les raisons qui sous-tendent le refus d'accepter la formule de Chalcédoine. Il ne s'agit pas là d'un simple exercice intellectuel: les Églises préchalcédoniennes ont préservé l'héritage de saint Cyrille, et certaines, notamment les Églises copte et éthiopienne, ont prouvé à travers la pénible expérience de circonstances historiques douloureuses, étendues sur plusieurs siècles, qu'elles recèlent en leur sein bien plus de richesse qu'on ne pourrait le penser à première vue. Comme l'a écrit McGuckin:

> Après la victoire de Cyrille sur Nestorius, l'approche des «deux Fils» fut totalement ruinée en christologie, et rejetée au-delà des frontières de l'orthodoxie classique. Ainsi, les chrétiens sont entrés en pleine possession de l'orthodoxie

39. Celui-ci et celui qui est mentionné à la note 1.

christologique nicéenne, établie par Athanase et les Cappadociens. Alors (au IVe siècle), on s'était battu pour la pleine divinité du Logos; à présent (au Ve siècle), Cyrille complète leur œuvre en présentant une image indiscutable du Christ, pleinement divin dans son humanité et par elle, et non pas malgré elle. L'assurance de cette vision a donné à la conscience chrétienne du Christ une nouvelle stabilité et capacité de résistance, qu'il ne faut pas sous-estimer. Avec le choc des invasions islamiques du septième siècle, l'Égypte, territoire chrétien de Cyrille, fut submergé par la doctrine musulmane, simple et monolithique. Le Patriarcat d'Alexandrie — ainsi que, de plus en plus, l'ensemble des territoires byzantins — trouva dans la chaleur et le mysticisme religieux de sa foi dans le Christ-Dieu un rocher qui le protégeait et préservait son identité et son existence contre une situation politique de plus en plus défavorable. On peut sérieusement se demander si une christologie prophétique ou charismatique basée sur la conjonction, comme celle qui était prônée par plusieurs Antiochiens [après être descendue du parloir épiscopal à la rue], aurait jamais réussi à survivre à sa réinterprétation par l'Islam. En d'autres mots, ce sont la vision de Cyrille et son affirmation du Seigneur Dieu qui ont effectivement énoncé la foi de l'Église d'Orient tout entière et exprimé la chaleur de l'engagement religieux de ses fidèles à l'égard d'un Dieu qui s'était engagé lui-même, de manière aussi libre et personnelle, dans les aléas de leur vie[40].

José L. BANDRÈS, m. Afr.

APPENDICE (NDLR):
Le florilège dogmatique "La Foi des Pères"

L'article précédent fait plus d'une fois allusion au recueil intitulé en éthiopien "*La Foi des Pères*"[41], un florilège doctrinal de l'Église copte, rédigé en arabe vers 1078 pour défendre la théologie de l'Église copte, et appelé en arabe *La confession des Pères*; il a été traduit en guèze dans le premier tiers du XVIe siècle et constitue encore aujourd'hui une référence constante des

40. McGUCKIN, pp. 223-224.
41. Cf. Bandrès, *Doctrine*, pp. 6, 20, et 21-27 *passim*.

théologiens éthiopiens, alors que l'Église copte ne semble guère l'utiliser, du moins dans le cadre des dialogues œcuméniques[42].

On a vu ci-dessus que la présentation officielle de 1996 s'y réfère explicitement. Il ne paraît pas déplacé de signaler ici les textes grecs correspondant aux passages cités de *La Foi des Pères*[43]; le lecteur pourra ainsi se rendre compte par lui-même de la distance, parfois considérable, qui sépare l'original grec de sa version éthiopienne, laquelle est passée par trois traductions successives[44], — distance souvent supérieure à celle que l'on constate pour le *Qērellos*, lequel avait été traduit directement du grec en guèze dès la fin du Ve ou le début du VIe siècle[45]. Souligner cet écart mettra en lumière une des principales difficultés qui existe dans le dialogue œcuménique avec le christianisme éthiopien, à savoir le manque de bases communes pour la discussion: même lorsqu'on se réfère au même texte patristique, on le cite d'après des versions qui sont loin de coïncider.

1. Saint Cyrille: *La Foi des Pères*, chap. 78, section 48 (éd. Addis Abeba, p. 305 ss.) = Saint Cyrille d'Alexandrie, *Première lettre à Succensus, évêque de Diocésarée*, éd. *PG* 77, 228-237, et *ACO*, I.I, 6, 151-157 (*CPG*, n° 5345; Graf, *Zwei Florilegien B*, n° 187)[46].

§9-18 = *PG* 77, 229 D 4-233 A 4 (*ἐν ἐσχάτοις δὲ τοῦ αἰῶνος … καὶ σεσαρκωμένον*)[47]: "… dans les derniers temps de ce siècle [=

42. Il est d'ailleurs significatif que nous n'en connaissions aucune édition arabe, alors que la version éthiopienne est en vente dans les librairies religieuses du pays.

43. La traduction de l'extrait de saint Grégoire de Nazianze est celle de Gallay; les deux autres passages ont été traduits par nos soins.

44. Du grec au copte, puis du copte à l'arabe (langue dans laquelle a été rédigé le florilège à partir de sources qui étaient en grande partie conservées en copte), et enfin de l'arabe au guèze (sans compter la traduction moderne en amharique).

45. Cf. BANDRÈS, *Doctrine*, p. 5 et note 3; c'est justement pour permettre au lecteur de mesurer l'écart entre l'original et les citations que, dans cet article, tous les extraits du *Qērellos* étaient accompagnés d'une traduction française du texte grec correspondant, avec référence à l'édition.

46. Nous donnons la référence complète au texte grec cité, avec renvoi à la *CPG* et à l'article dans lequel G. Graf a décrit la série d'extraits contenus dans *La Foi des Pères*.

47. Le texte grec de l'édition de Schwartz, *ACO* (*Acta conciliorum œcumenicorum*) est repris (sans l'apparat critique) par Lionel R. WICKHAM, *Cyril of Alexandria. Selected Letters*, Oxford, 1983 (= *Oxford Early*

de notre monde], né pour nous selon la chair de la Sainte Vierge; et c'est pour cela, parce qu'elle a donné naissance à Dieu fait homme et devenu chair, que nous la nommons *Mère de Dieu.* Car unique est le Fils, unique le Seigneur Jésus-Christ, avant et après son incarnation. Car il n'y a pas eu (deux Fils, dont) l'un (aurait été) le Verbe issu de Dieu le Père, et l'autre (serait né) de la Sainte Vierge, mais cette même (Personne), d'avant tous les siècles, est née de la femme dans la chair, croyons-nous, non pas comme si sa divinité avait commencé à exister, ou comme si elle avait été appelée par la Sainte Vierge à prendre existence, mais plutôt, comme je l'ai dit, qu'étant le Verbe d'avant les siècles on dit qu'il est né d'elle selon la chair. Car sa chair lui était propre comme, par exemple, chacun d'entre nous a son propre corps".

2. Saint Grégoire de Nazianze: *La Foi des Pères,* chap. 61, section 4 (éd. Addis Abeba, p. 217) = extrait de S. Grégoire de Nazianze, *Lettre 101, à Clèdonios,* éd. *PG* 37, 176-193, et P. Gallay, *Grégoire de Nazianze: Lettres théologiques,* Paris, 1974 (*Sources Chrétiennes,* 208) (*CPG* n° 3032; Graf, *Zwei Florilegien,* n° 106).

§23 = *PG* 37, 180 A 13 - B 2 et *SChr* 208, p. 44, §21 (*Τὰ γὰρ ἀμφότερα ... τῆς Τριάδος ἔχει*): "Car les deux sont "une seule chose" par leur union: Dieu d'une part s'est fait homme, l'homme d'autre part a été fait Dieu — ou bien quelle que soit la manière de nommer cela. Je dis ici "une chose" et "une autre", à l'opposé de ce qui a lieu pour la Trinité".

3. Saint Jean Chrysostome: *La Foi des Pères,* chap. 66, section 9 (éd. Addis Abeba, p. 238) = extrait de S. Jean Chrysostome, *Homélie sur la Nativité du Christ,* éd. *PG* 56, 385-394, (*CPG* n° 4560; Graf, *Zwei Florilegien,* n° 116)[48].

Christian Texts), qui est muni d'une traduction anglaise; le passage traduit s'y trouve p. 72, §4, l. 21 - p. 76, §7, l. 7. - *EOTC Faith...,* p. 27 s., renvoie aux §§9-18, mais ne cite explicitement qu'un extrait, bref et significatif, du §9; nous nous contentons de traduire le passage qui correspond aux §§9 et 10 de *La Foi des Pères* (= *PG* 77, 229 D 4 — 231 A 6, éd. Wickham, p. 72, l. 21-33).

48. Cette homélie est polymorphe, et il n'en existe pas, à notre connaissance, de texte critique définitif; de toute manière, si l'on voulait retracer de manière exacte la source grecque à laquelle remonte le texte éthiopien de *La Foi des Pères,* il faudrait faire une recherche approfondie à travers les différentes variantes attestées (cf. *CPG* 4560, ainsi que le *Supplementum CPG*). Dans le cadre de cet article, nous nous sommes contenté de traduire le texte de la *PG.*

§18-19 = *PG* 56, 389 l. 7-14 (*Θέλει γὰρ — ἵνα με διασώσῃ*): "[18] Car il veut transformer le déshonneur en honneur, revêtir de gloire l'absence de gloire, l'élan vers l'orgueil, le faire devenir conduite vertueuse. [19] C'est pourquoi il s'engage dans mon corps afin que moi-même je contienne son Verbe; et prenant ma chair, il me donne son Esprit afin d'acquérir pour moi, en donnant et recevant, un trésor de vie. Il prend ma chair afin de me sanctifier, il me donne son esprit afin de me sauver".

Bibliographie

Ammestu aʿemāda mesṭir *(Les cinq colonnes du mystère)*, Addis Abeba, 1959.

The Church of Ethiopia. *Panorama of History and Spiritual Life. A publication of the Ethiopian Orthodox Church.* Addis Abeba, December 1970.

CPG = *M. Geerard,* Clauis Patrum Graecorum *(=* Corpus Christianorum*), 5 vol.*, Turnhout, 1974-1987 (+ 1 Supplément, par M. Geerard et J. Noret, Turnhout, 1998).

The Ethiopian Orthodox Church, *ed. by Aymro Wondmagegnehu and Joachim Motovu.* Published by the Ethiopian Orthodox Mission, Addis Abeba, 1970.

EOTC Faith... = The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Faith, Order of Worship and Ecumenical Relations. *2nd Edition, Tensae Publishing House, Addis Abeba, July 1996 (en amharique:* Ya-ʾItyopyā ʾortodoks tawāḥedo bētakrestiyān ʾemenat, śerʿata ʾamlekotennā ya-weç̣ç̣ geneñunat*).*

GRAF, Zwei Florilegien. B = Georg GRAF, "Zwei dogmatische Florilegien der Kopten, B.", dans *Orientalia Christiana periodica*, 3 (1937), pp. 345-402.

GRILLMEIER, II/4 = Aloys GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, vol. II/4: L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiopie après 451. En collaboration avec Theresia Hainthaler. Trad. de l'allemand par Sr Pascale-Dominique, Cerf, Paris, 1996 *(=* Cogitatio Fidei, 192).

J. A. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria.* The Christological controversy. Its history, theology and texts. Leiden, Brill, 1994 *(=* Supplements to *Vigiliae Christianae*, 23).

Tesfazghi UQBIT, *Current Christological Positions of Ethiopian Orthodox Theologians*, Rome, 1973 (= *Orientalia Christiana Analecta*, 196).

Summary of José L. BANDRÈS, *"The Christological Teaching of the Ethiopian Orthodox Tawāḥedo Church. The present situation". The present study examines a number of recent authoritative statements on Christology emanating from the Ethiopian Orthodox Tawāḥedo Church. In a confession of faith in English and Amharic, made public in 1971, Abuna Tewoflos states "the two natures, divine and human, are united in Jesus Christ [...] Jesus Christ is one, the only-begotten Son, made up of two natures which continue to exist in him, with neither reduction nor division. He is a single Hypostasis, a single Person, a single Nature of the incarnate Son of God". In 1970, two presentations of Ethiopian Christology were published, both in English. The first of these depends heavily on the presentation made six years earlier by the Reverend Liqa Selṭānāt Habte Mariam Workineh at a session at Aarhus of the Dialogue between Chalcedonian and non-Chalcedonian churches. The text insists that Christ's divinity neither assimilates his humanity nor is assimilated by it; the properties of each nature are preserved (taʿaqebo). The second 1970 text allows a reading of the Chalcedon definition which would be in consonance with Ethiopian Christology: if the "two natures" in the Chalcedon formula simply mean that divinity and humanity continue in a dynamic relationship within the one Christ, then the formulation is acceptable. Finally, a 1996 statement of faith in Amharic with an English translation refuses to allow that the anathemas pronounced against the Chalcedonian party in the 5th century can be lifted. Nevertheless, the 20th century dialogues have shown that the Christology of the churches which accept Chalcedon is at present equivalent to that of the non-Chalcedonian churches. This may in turn lead to the Ethiopian Orthodox Church's explicitly recognising that the Chalcedonian formula is in its turn acceptable to the Ethiopian Church.*

Le *Filioque*: une question qui divise l'Église?

Déclaration commune de la Commission théologique orthodoxe-catholique d'Amérique du Nord
Saint Paul's College, Washington, DC
le 25 octobre 2003

La Commission théologique orthodoxe-catholique d'Amérique du Nord, de 1999 à 2003, a centré son dialogue sur une question reconnue pendant plus de douze siècles comme une des raisons principales de la division de nos Églises: nos manières divergentes de concevoir et de parler de l'origine du Saint-Esprit, à l'intérieur même de la vie du Dieu trine.

Nos deux traditions professent la «foi de Nicée» comme la formulation normative de notre compréhension de Dieu et de son action dans sa création, et elles considèrent la version révisée, associée au premier Concile de Constantinople (381), comme l'expression classique de cette foi. La plupart des catholiques cependant et les autres chrétiens d'Occident ont employé, au moins depuis la fin du VIe siècle, une traduction latine de ce Credo, qui ajoute à la confession que le Saint-Esprit «procède du Père» ce qui est exprimé par l'expression «*Filioque*» («et du Fils»). Pour la plupart des chrétiens occidentaux ces mots restent une des formulations centrales de leur foi, proclamée dans la liturgie, et fondement de la catéchèse et de la réflexion théologique. Pour les Catholiques et la majorité des Protestants, il s'agit simplement d'une donnée de l'enseignement courant de l'Église, et en tant que tel, partie intégrante de leur compréhension du dogme de la Sainte Trinité. Or, au moins depuis la fin du VIIIe siècle, la présence du «*Filioque*» dans la version occidentale du Credo a été une cause de scandale pour les chrétiens d'Orient, aussi bien en raison de la théologie trinitaire qu'elle exprime, qu'en raison de son adoption par un

nombre croissant d'Églises occidentales en tant que formule d'un concile canoniquement reçu, sans qu'il y ait un accord œcuménique préalable. Au fur et à mesure qu'au cours du moyen âge, la division entre chrétiens d'Orient et d'Occident s'aggravait, la théologie associée au «*Filioque*» et les questions de la structure de l'Église et de l'autorité en son sein, que soulève son adoption, sont devenues un symbole des différences, un signe évident de ce que chaque partie de la chrétienté divisée trouvait comme manque ou distorsion chez l'autre.

Notre étude commune de cette question a impliqué notre Commission dans une intense recherche commune, une réflexion priante et des discussions intenses. Nous espérons qu'un grand nombre d'études présentées au cours des années par les membres de notre Commission pourront être publiées en un volume pour présenter le contexte académique de notre déclaration commune. Un thème aussi complexe que celui qui est ici traité, aussi bien du point de vue historique que du point de vue théologique, exige des explications détaillées pour discerner clairement les vraies questions. Nos discussions et notre déclaration commune ne mettront pas fin automatiquement à des siècles de désaccord entre nos Églises. Mais nous espérons qu'elles contribueront à la croissance de l'entente et du respect mutuels, et que, au temps voulu par Dieu, nos Églises ne considéreront plus comme une cause de séparation la manière dont nous réfléchissons à cet Esprit et en parlons, lui dont le fruit est amour et paix (cf. Ga 5, 22).

I. Le Saint-Esprit dans les Écritures

Dans l'Ancien Testament «l'esprit de Dieu», ou «l'esprit du Seigneur» se présente plutôt comme une manifestation de la puissance créatrice de Dieu, — le «souffle» de Dieu (*ruach* YHWH), — façonnant le monde comme un lieu ordonné et habitable pour son peuple et suscitant des individus pour conduire son peuple sur le chemin de la sainteté.

Dans les premiers versets de la Genèse, l'esprit de Dieu «plane à la surface des eaux» pour ordonner le chaos (Gn 1, 2). Dans les récits historiques d'Israël, le même esprit «s'agite» dans les chefs du peuple (Jg 13, 25: Samson). C'est lui qui fait des rois, des prophètes et les chefs militaires (1 S 10, 9-12; 19, 18-24: Saul et David). C'est lui qui permet aux prophètes de «porter la bonne nouvelle aux affligés» (Es 61, 1; cf. 42, 1; 2 R 2, 9).

Le Seigneur dit à Moïse qu'il a «rempli» Beçalel, l'artisan, «de l'esprit de Dieu», afin de lui permettre de façonner tout le mobilier du tabernacle en accord avec le projet divin (Ex 31, 3). Quelquefois le «saint-esprit» (Ps 51, 13) ou l'«esprit bon» (Ps 143, 10) du Seigneur semble manifester sa conduite dans les personnes et dans la nation tout entière, purifiant leurs esprits (Ps 51, 12-14) et les aidant à garder ses commandements, mais attristé par leur péché. La puissante vision de la restauration d'Israël par le prophète Ézéchiel, victoire sur la défaite de la mort et de l'exil, le «souffle» qui retourne aux cadavres desséchés du peuple, devient une image du souffle même de Dieu recréant le peuple: «Je mettrai mon esprit en vous et vous vivrez...» (Ez 37, 14).

Les écrits du Nouveau Testament parlent habituellement de l'Esprit de Dieu (Πνεῦμα Θεοῦ) d'une manière plus personnelle et l'associent intimement à la personne et à la mission de Jésus. Matthieu et Luc indiquent clairement que Marie conçoit Jésus en son sein par la puissance du Saint-Esprit, qui la «couvre de son ombre» (Mt 1, 18. 20; Lc 1, 35). Les quatre évangiles attestent que Jean le Baptiste, qui lui-même était «rempli de l'Esprit Saint depuis le sein de sa mère» (Lc 1, 15), a témoigné de la descente du même Esprit sur Jésus, dans une manifestation visible de la puissance et de l'élection de Dieu, au moment du baptême de Jésus (Mt 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3,22; Jn 1, 33). Le Saint-Esprit conduit Jésus au désert pour lutter contre le diable (Mt 4, 1; Lc 4, 1), le remplit de la force prophétique au début de sa mission (Lc 4, 18-21) et se manifeste dans ses exorcismes (Mt 12, 28-32). Jean le Baptiste a caractérisé la mission de Jésus comme

un «baptême» de ses disciples «par le Saint-Esprit et par le feu» (Mt 3, 11; Lc 3, 16; cf. Jn 1, 33), prophétie accomplie par les merveilles de la Pentecôte (Ac 1, 5), lorsque les disciples furent «revêtus de la force d'en haut» (Lc 24, 49; Ac 1, 8). Le récit des Actes montre que l'Esprit Saint unifie continuellement la communauté (4, 31-32), rend Étienne capable de témoigner de Jésus par sa vie (7, 55). Sa présence charismatique chez les païens croyants rend évident qu'eux aussi sont appelés à être baptisés en Christ (Ac 10, 47).

Lors de son discours d'adieu dans l'Évangile de Jean, Jésus parle du Saint-Esprit comme de celui qui continuera son œuvre dans le monde après son retour au Père. Il est «l'Esprit de la vérité», qui agira comme «un autre avocat (παράκλητος)» pour enseigner et guider ses disciples (Jn 14, 16-17), leur rappelant tout ce que Jésus lui-même a enseigné (Jn 14, 26). Dans cette section de l'Évangile Jésus nous donne de mieux percevoir la relation entre cet «avocat», lui-même et son Père. Jésus promet de l'envoyer «d'auprès du Père», comme «l'Esprit de la vérité, qui procède du Père» (Jn 15, 26). La vérité qu'Il enseigne sera celle que Jésus a révélée dans sa personne (cf. Jn 1, 14; 14, 6): «Il me glorifiera, parce qu'Il prendra ce qui est à moi et vous l'annoncera. Tout ce qu'a le Père est à moi. C'est pourquoi j'ai dit qu'il prendra ce qui est à moi et vous l'annoncera» (Jn 16, 14-15).

L'épître aux Hébreux présente l'Esprit seulement comme celui qui parle dans les Écritures avec sa voix propre (He 3, 7; 9, 8). Dans les lettres de Paul, le Saint-Esprit de Dieu est aussi celui qui a définitivement «établi» Jésus comme «Fils de Dieu en puissance» en devenant l'agent de sa résurrection (Rm 1, 4; 8, 11). Le même Esprit, qui maintenant nous a été communiqué, nous rend conformes au Seigneur ressuscité, nous donnant l'espérance de la résurrection et de la vie (Rm 8, 11), faisant de nous des enfants et des héritiers de Dieu (Rm 8, 14-17), et transformant nos mots et même notre gémissement en une prière traduisant l'espérance (Rm 8, 23-27). «Et l'espérance ne déçoit pas parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné» (Rm 5, 5).

II. Considérations d'ordre historique

Au cours des premiers siècles de l'Église, les traditions latine et grecque ont rendu témoignage à la même foi apostolique, mais ont décrit de manière différente la relation entre les Personnes de la Trinité. La différence reflétait en général certains défis pastoraux de l'Église en Occident et en Orient. Le Credo de Nicée (325) articulait la foi de l'Église face à l'hérésie arienne qui niait la pleine divinité du Christ. Au cours des années qui suivirent le Concile de Nicée, l'Église devait encore faire face à des opinions contestant aussi bien la pleine divinité et la pleine humanité du Christ que la divinité du Saint-Esprit. Face à ces défis, les pères du Concile de Constantinople (381) ont confirmé la foi de Nicée et ont proposé un Credo plus explicite, basé sur celui de Nicée, mais avec des ajouts significatifs.

La confession élargie de ce Credo concernant le Saint-Esprit est particulièrement digne d'attention. Elle est nettement influencée par le traité classique «Du Saint-Esprit» de Basile de Césarée, probablement achevé quelques six ans auparavant. Le Credo de Constantinople a confessé la foi de l'Église dans la divinité de l'Esprit en disant: «et dans le Saint-Esprit, Seigneur et Vivificateur, qui procède (ἐκπορεύεται) du Père; qui avec le Père et le Fils est adoré et glorifié, qui a parlé par les prophètes». Bien que le Credo ait évité d'appeler l'Esprit explicitement «Dieu», ou d'affirmer, comme l'avaient fait Athanase et Grégoire de Nazianze, que l'Esprit est «de la même substance» que le Père et le Fils (affirmations qui sans nul doute auraient pu paraître extrêmes à certains contemporains de grande prudence théologique), le Concile cependant avait l'intention de confesser par ce texte la foi de l'Église dans la pleine divinité de l'Esprit Saint, en s'opposant notamment à ceux qui considéraient l'Esprit comme une créature. Le Concile, dans le même temps, ne se préoccupait pas de spécifier le mode de l'origine de l'Esprit, ou de spécifier les relations de l'Esprit avec le Père et le Fils.

Les actes du Concile de Constantinople sont perdus. Mais le texte de son Credo est cité et formellement reconnu

comme normatif, tout comme le Credo de Nicée, dans l'énoncé de foi formulé au Concile de Chalcédoine (451).

En moins d'un siècle, le Credo de 381 a fini par devenir la norme dans la définition de la foi, et au début du VIe siècle, il était même proclamé au cours de l'Eucharistie à Antioche, Constantinople et en d'autres régions de l'Orient. Dans certaines régions des Églises d'Occident aussi le Credo fut introduit dans l'Eucharistie, peut-être à partir du IIIe Concile de Tolède en 589. Le Credo cependant n'a pas été inséré dans l'Eucharistie à Rome avant le XIe siècle, fait qui a joué un certain rôle dans le processus de l'acceptation officielle par l'Occident du *Filioque*.

Il n'existe aucune attestation claire du processus qui a conduit à insérer l'expression *Filioque* dans le Credo de 381 avant le VIe siècle. L'idée que l'Esprit procède «du Père par le Fils» est soutenue par un certain nombre de théologiens latins anciens, comme faisant partie de leur insistance sur l'unité ordonnée des trois Personnes dans l'unique Mystère divin (par exemple Tertullien, *Adversus Praxean* 4 et 5). Tertullien, écrivant au début du IIIe siècle, souligne que le Père, le Fils et le Saint-Esprit partagent une même substance divine, une même qualité, une même puissance (*ibid.* 2), qu'il conçoit comme découlant du Père, et transmis par le Fils à l'Esprit (*ibid.* 8). Hilaire de Poitiers, au milieu du IVe siècle, parle de l'Esprit à la fois comme étant simplement «du Père» (*De Trinitate* 12, 56), et comme «ayant le Père et le Fils comme source» (*ibid.* 2, 29). Dans un autre passage, Hilaire fait référence aux paroles de Jésus «Tout ce qu'a le Père est à moi; c'est pourquoi j'ai dit que (l'Esprit) prendra de ce qui est à moi et vous l'annoncera» (Jn 16, 15), et se demande si «recevoir du Fils est la même chose que procéder du Père» (*ibid.* 8, 20). Ambroise de Milan, écrivant dans les années 380, soutient ouvertement que l'Esprit «procède du (*procedit a*) Père et du Fils» sans être jamais séparé de l'un et de l'autre (*Du Saint-Esprit* 1, 11, 20). Mais aucun de ces écrivains ne consacre une réflexion explicite au mode d'origine de l'Esprit. Tous sont plutôt préoccupés de souligner l'égalité de dignité des trois Personnes divines comme

Dieu, et tous reconnaissent que le Père seul est la source de l'être éternel de Dieu.

L'emploi le plus ancien de l'expression *Filioque* dans un contexte de Credo est la profession de foi formulée pour le roi wisigoth Reccarède au Concile local de Tolède en 589. Ce Concile régional a anathématisé ceux qui n'acceptaient pas les décrets des quatre premiers Conciles œcuméniques (canon 11), et ceux qui ne confessaient pas que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils (canon 3). Il semble que les évêques espagnols et le roi Reccarède croyaient à ce moment que l'équivalent du *Filioque* en grec faisait partie du Credo primitif de Constantinople, et apparemment ils comprenaient que le *Filioque* s'opposait à l'arianisme en affirmant la relation intime entre le Père et le Fils. Sur l'ordre de Reccarède on se mit à réciter le Credo au cours de l'Eucharistie en suivant la pratique orientale. D'Espagne l'emploi du Credo avec le *Filioque* se répandit en Gaule.

Près d'un siècle après, un Concile d'évêques anglais se tint à Hatfield en 680, présidé par l'archevêque Théodore de Cantorbéry, un byzantin auquel le pape Vitalien avait demandé de servir l'Église en Angleterre. Ce Concile, d'après Bède le Vénérable (*Hist. Eccl. Gent. Angl.* 4, 15 ‹17›), professa explicitement sa foi comme conforme aux cinq Conciles œcuméniques, et déclara également que le Saint-Esprit procède «de manière ineffable (*inenarrabiliter*)» du Père et du Fils.

À l'orée du VII[e] siècle, trois facteurs liés entre eux ont pu contribuer à accroître en Occident la tendance à inclure le *Filioque* dans le Credo de 381, ainsi que la croyance de certains latins qu'il faisait de fait partie du Credo original. En premier lieu, un courant important dans la tradition patristique occidentale, présent notamment dans les œuvres d'Augustin (354-430), parlait de la procession de l'Esprit du Père et du Fils (par exemple *De la Trinité* 4, 29; 15, 10. 12. 29. 37; nous reviendrons plus loin à la signification et à la terminologie de cette tradition). En second lieu, tout au long des IV[e] et V[e] siècles, un certain nombre de Credos ont circulé dans les Églises, souvent dans les contextes du baptême ou de la catéchèse. Le Credo de 381 n'était pas considéré

comme la seule expression contraignante de la foi apostolique. En Occident, le Credo des Apôtres, un Credo baptismal ancien, était le plus répandu, et il contenait une simple affirmation de foi dans le Saint-Esprit, sans plus. En troisième lieu cependant, et de grande importance pour la théologie occidentale ultérieure, il y avait le Credo dit athanasien (*Quicumque*). Les Occidentaux pensaient qu'il avait été composé par Athanase d'Alexandrie, mais il a probablement son origine en Gaule vers 500 et est cité par Césaire d'Arles († 542). Ce texte inconnu en Orient a eu une grande influence en Occident jusqu'aux temps modernes. Très dépendant de la manière dont Augustin présente la Trinité, ce Credo affirme clairement que l'Esprit procède du Père et du Fils. Un de ses traits des plus marquants est sa christologie fortement anti-arienne: parler de la procession de l'Esprit du Père *et* du Fils signifiait que le Fils n'était pas inférieur au Père quant à la substance, comme le tenaient les ariens. L'influence de ce Credo a sans aucun doute encouragé l'emploi du *Filioque* dans la version latine du Credo de Constantinople en Europe occidentale, du moins à partir du VIe siècle.

Vers la fin du VIIIe siècle, l'emploi du Credo de 381 avec l'addition du *Filioque* est devenu matière à controverses aussi bien dans les discussions entre les théologiens francs et le siège romain que dans la rivalité croissante entre les cours carolingienne et byzantine, qui prétendaient l'une et l'autre être les héritières légitimes de l'empire romain. Dans le sillage de la lutte iconoclaste à Byzance, les Carolingiens saisirent cette occasion pour mettre en question l'Orthodoxie de Constantinople. Ils accordèrent une grande importance à l'expression *Filioque*, qu'ils se mirent à considérer comme la pierre de touche de la foi trinitaire authentique. Une intense rivalité politique et culturelle entre Francs et Byzantins a fourni l'arrière-plan pour les débats sur le *Filioque* tout au long des VIIIe et IXe siècles.

Charlemagne avait reçu une traduction des décisions du IIe Concile de Nicée (787). Le Concile avait approuvé définitivement l'antique pratique de la vénération des icônes. Mais la traduction des actes en latin était défectueuse. Charlemagne

envoya une délégation au pape Hadrien I[er] (772-795) pour lui faire part de son inquiétude. Parmi les points litigieux, les légats de Charlemagne prétendaient que le patriarche Taraise de Constantinople, lors de son installation, n'avait pas adhéré à la foi de Nicée et professé que l'Esprit procède du Père et du Fils, mais avait professé sa procession du Père *par le Fils* (*Mansi* 13,760). Le pape repoussa vigoureusement la protestation de Charlemagne en montrant amplement que Taraise et le Concile, sur ce point et sur d'autres, avaient maintenu la foi des Pères (*ibid.*, 759-810). Après cet échange de correspondance, Charlemagne fit écrire les soi-disant «*Livres Carolingiens*» (791-794). Cet ouvrage contestait les positions et du Concile iconoclaste de 754 et du Concile de Nicée de 787 sur la vénération des icônes. Une nouvelle fois, en raison d'une traduction défectueuse, les Carolingiens comprirent mal les décisions de ce dernier Concile. Les «*Livres Carolingiens*» mettaient aussi en avant la vision carolingienne du *Filioque*. Avec l'argument que l'expression *Filioque* faisait partie du Credo de 381, ils réaffirmaient la tradition latine que l'Esprit procède du Père et du Fils, et rejetaient comme erroné l'enseignement que l'Esprit procède du Père par le Fils.

Bien que les Actes du Synode local de Francfort (794) n'existent plus, d'autres témoignages indiquent qu'il a été convoqué pour combattre une variante de l'hérésie «adoptianiste» qu'on estimait prendre essor en Espagne. L'accent mis par plusieurs théologiens espagnols sur l'humanité intégrale du Christ semblait impliquer, aux yeux du théologien de la cour Alcuin et d'autres, que l'homme Jésus aurait été «adopté» par le Père au moment de son baptême. En présence de Charlemagne ce concile, que le souverain semble avoir voulu faire reconnaître comme «œcuménique» (voir *Mansi* 13, 899-906), a approuvé les *Libri Carolini* en affirmant, afin de maintenir la pleine divinité de la personne du Christ, que l'Esprit procède du Père et du Fils. Tout comme à la fin du VI[e] siècle, la formulation latine du Credo, selon laquelle l'Esprit procède du Père et du Fils, était promue pour combattre une hérésie christologique présumée.

Quelques années plus tard un autre concile local, lui aussi dirigé contre «l'adoptianisme espagnol» se tenait à Fréjus-Friuli (796-797). Paulin d'Aquilée († 802), un associé d'Alcuin à la cour de Charlemagne, y défendit l'emploi du Credo avec le *Filioque* comme un des moyens pour s'opposer à l'adoptianisme. Paulin, de fait, reconnut que le *Filioque* était une addition au Credo de 381. Mais il la défendait en arguant qu'elle ne s'opposait ni au sens du Credo ni à l'intention des Pères. L'autorité en Occident des Conciles de Fréjus et de Francfort ont fait que le Credo de 381, avec le *Filioque*, est entré largement en usage dans l'enseignement et la célébration de l'Eucharistie dans les Églises de l'Europe latine.

Les différentes traditions liturgiques touchant le Credo se sont rencontrées au début du IXe siècle à Jérusalem. Des moines occidentaux qui employaient le Credo latin avec le *Filioque* furent dénoncés par leurs frères orientaux. Les moines occidentaux, consultant le pape Léon III sur cette question, affirmèrent se conformer à l'usage de la chapelle impériale d'Aix-la-Chapelle. Le pape Léon répondit en adressant une lettre à «toutes les Églises de l'Orient». Il y déclara sa foi personnelle que le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils. Dans sa réponse, le pape ne distinguait pas entre son interprétation personnelle et la légitimité de l'addition au Credo; plus tard, néanmoins, il s'opposerait à cette addition dans les liturgies célébrées à Rome.

Charlemagne reprit la question soulevée par la controverse de Jérusalem et demanda à Théodulphe d'Orléans, l'auteur principal des *Libri Carolini*, d'écrire une défense de l'emploi de l'expression *Filioque*. Publié en 809, le *De Spiritu Sancto* de Théodulphe était surtout une compilation de citations patristiques en faveur de la théologie du *Filioque*. Fort de cet écrit, Charlemagne réunit un concile à Aix-la-Chapelle (809-810) pour affirmer la doctrine que l'Esprit procède du Père et du Fils, mise en doute par les théologiens grecs. Après le concile, il chercha à faire approuver par le pape Léon l'usage du Credo avec le *Filioque* (*Mansi* 14, 23-76). En 810 se tint à Rome une consultation entre le pape et

une délégation venue du concile. Tout en confirmant l'orthodoxie de l'expression *Filioque* et en approuvant son usage dans la catéchèse et les professions de foi personnelles, le pape désapprouva explicitement son inclusion dans le texte du Credo de 381, parce que les Pères de ce Concile, qui comme il le faisait remarquer n'étaient pas moins inspirés par l'Esprit Saint que les évêques rassemblés à Aix-la-Chapelle, n'avaient pas jugé bon de l'inclure. Le pape Léon stipula que l'emploi du Credo pouvait être permis, mais pas exigé, dans la célébration de l'Eucharistie. Pour prévenir les scandales, il recommandait vivement à la cour carolingienne de ne pas l'insérer dans la liturgie. À cette époque, selon le *Liber pontificalis*, le pape fit faire deux grands boucliers d'argent, qu'il exposa à Saint-Pierre, sur lesquels était gravé le texte original du Credo de 381 en grec et en latin. Mais, malgré ses directives et ce geste symbolique, les Carolingiens continuèrent dans leurs diocèses à réciter au cours de l'Eucharistie le Credo avec le *Filioque*.

Les byzantins n'étaient guère au courant des différents développements qu'avait connu l'Occident entre les VIe et IXe siècles à propos du *Filioque*. La communication s'était progressivement détériorée. Les luttes internes avec le monothélisme et l'iconoclasme, la montée de l'Islam, leur laissaient peu de loisir pour suivre de près les développements théologiques de l'Occident. Mais leur intérêt pour le *Filioque* grandit au milieu du IXe siècle, lorsqu'il s'additionna aux querelles de juridiction entre Rome et Constantinople, et aux rapports sur les activités des missionnaires francs en Bulgarie. Quand, sous influence occidentale, les missionnaires byzantins furent expulsés de Bulgarie par le roi Boris ils rentrèrent à Constantinople et rapportèrent des informations sur les pratiques occidentales, dont la récitation du Credo avec le *Filioque* faisait partie. Le patriarche Photius de Constantinople adressa en 867 une encyclique sévère aux autres patriarches orientaux, dans laquelle il présenta ses commentaires sur la crise politique et ecclésiastique en Bulgarie et sur les tensions entre Rome et Constantinople. Dans cette lutte, il dénonçait les missionnaires occidentaux en

Bulgarie et critiquait les pratiques liturgiques occidentales.

De façon très significative, le patriarche Photius appelait l'addition du *Filioque* un blasphème et présentait une argumentation théologique circonstanciée contre la vision de la Trinité que, croyait-il, cette addition représentait. L'opposition de Photius s'appuyait sur sa conception que le *Filioque* implique deux causes dans la Trinité et qu'il diminue la monarchie du Père. Il lui semblait, en effet, que le *Filioque* obscurcissait le caractère distinctif de chaque Personne de la Trinité et confondait leurs relations, renfermant paradoxalement les semences et du polythéisme païen et du modalisme sabellien (*Mystagogie* 9, 11). La lettre de 867 semble cependant ignorer complètement la tradition patristique latine qui soutenait l'usage du *Filioque* en Occident. L'opposition de Photius au *Filioque* sera développée par la suite dans sa «*Lettre au patriarche d'Aquilée*» en 883 ou 884, de même que dans sa célèbre *Mystagogie du Saint-Esprit*, composée vers 886.

Dans la conclusion de sa lettre de 867, Photius demanda la tenue d'un concile œcuménique qui pourrait résoudre la question de l'interpolation du *Filioque* et éclairer ses fondements théologiques. Un concile local fut tenu à Constantinople en 867 et déposa le pape Nicolas Ier, action qui fit croître la tension entre les deux sièges. Nicolas Ier lui-même avait refusé de reconnaître Photius comme patriarche à cause de son élection prétendument non-canonique. En 867, Photius fut obligé de démissionner, avec le changement de gouvernement impérial, et fut remplacé par le patriarche Ignace, dont il avait lui-même pris la place en 858. Un nouveau concile fut réuni à Constantinople en 869, quelques mois plus tard. En présence des représentants du pape et avec l'appui de l'empereur ce concile excommunia Photius. Par la suite, l'Occident médiéval reconnut ce concile, pour des raisons indépendantes du *Filioque* ou de Photius, comme le 8e Concile œcuménique, bien qu'il n'ait jamais été reconnu comme tel en Orient.

Les relations entre Rome et Constantinople ont changé lorsque Photius redevint patriarche en 877, après la mort

d'Ignace. À Rome, le pape Nicolas était mort en 867. Son successeur Hadrien II (867-872) anathématisa Photius en 869. Le pape Jean VIII (872-882), son successeur, était disposé à reconnaître Photius comme patriarche légitime à certaines conditions, ouvrant ainsi la voie au rétablissement de meilleures relations. Un Concile fut tenu à Constantinople en 879-880, en présence des représentants de Rome et des autres patriarches orientaux. Ce Concile, que certains théologiens orthodoxes modernes tiennent pour œcuménique, annula les décisions du Concile de 869-870 et reconnut Photius comme patriarche. Il confirma le caractère œcuménique du Concile de 787 et ses décisions contre l'iconoclasme. Aucune discussion approfondie n'eut lieu sur le *Filioque*, qui ne faisait pas encore partie du Credo professé à Rome, et le Concile ne fit aucune déclaration sur sa justification théologique. Mais le Concile reconfirma formellement le texte original du Credo de 381, sans le *Filioque*, et anathématisa quiconque composerait une autre confession de foi. En outre, le Concile s'exprima au sujet du siège romain avec grand respect et attribua aux légats du pape leurs prérogatives traditionnelles de présidence, reconnaissant leurs droits d'ouvrir et de clore les discussions et de signer les documents en premier. Néanmoins, rien dans ces documents ne donne à penser que les évêques présents auraient reconnu une quelconque primauté de juridiction au siège de Rome au-delà de la compréhension patristique de la communion des Églises et de la théorie canonique de la pentarchie (VIe siècle). La difficile question des revendications rivales de juridiction en Bulgarie par le pape et le patriarche de Constantinople fut laissée à la décision de l'empereur. Après le Concile, le *Filioque* resta en usage dans le Credo en certaines régions de l'Europe occidentale, malgré l'intention du pape Jean VIII, qui comme ses prédécesseurs avait maintenu le texte sanctionné par le Concile de 381.

Une nouvelle étape dans l'histoire de la controverse s'ouvrit au début du XIe siècle. Au cours du synode qui suivit le couronnement à Rome du roi Henri II comme empereur romain, en 1014, pour la première fois, le Credo fut chanté

pendant la messe papale avec le *Filioque*. En raison de cette initiative, l'emploi liturgique du Credo avec le *Filioque*, fut dès lors généralement considéré dans l'Église latine comme approuvé par la papauté. Son inclusion dans l'Eucharistie, après deux siècles de résistance papale contre cette pratique, reflétait une nouvelle prépondérance des empereurs germaniques sur la papauté, tout comme le sentiment grandissant qu'avait la papauté de son autorité, sous protection impériale, au sein de l'Église toute entière, en Occident et en Orient.

Le *Filioque* joua un rôle important au cours des événements tumultueux de 1054, lorsque des représentants des Églises orientales et occidentales s'excommunièrent mutuellement. Le cardinal Humbert de Silva Candida, légat du pape Léon IX, dans le contexte des anathèmes qu'il lança contre le patriarche Michel I[er] Cérulaire de Constantinople et certains de ses conseillers, accusa les byzantins d'avoir supprimé indûment le *Filioque* du Credo et critiqua d'autres usages liturgiques orientaux. En réponse à ces accusations, le patriarche Michel, se rendant compte que les anathèmes lancés par Humbert n'étaient pas le fait de Léon IX, lança ses propres anathèmes contre la seule délégation du pape. Léon, en effet, était déjà mort et n'avait pas encore de successeur. Le patriarche Michel condamna en même temps l'emploi occidental du *Filioque* dans le Credo, de même que d'autres usages liturgiques occidentaux. Cet échange limité d'excommunications ne provoqua pas en soi un schisme formel entre Rome et Constantinople, quoi qu'en aient pensé des historiens postérieurs. Mais il aggrava l'aliénation croissante entre Constantinople et Rome.

Les relations entre l'Église de Rome et les Églises de Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem ont souffert beaucoup pendant la période des Croisades, spécialement à la suite de l'ignoble quatrième Croisade. En 1204, les Croisés occidentaux mirent à sac la ville de Constantinople, longtemps rivale commerciale et politique de Venise. Des hommes politiques et le clergé occidental eurent la haute main sur la ville, jusqu'à ce que l'empereur Michel VIII

Paléologue la reprît en 1261. L'installation, dans les territoires de Constantinople, d'Antioche et de Jérusalem, d'évêques occidentaux loyaux à Rome et aux puissances politiques d'Europe occidentale, devint un nouveau signal, tragiquement visible, du schisme. Même après 1261, Rome soutint des patriarches latins sur ces trois sièges orientaux antiques. Ceci était un signe clair pour la plupart des chrétiens d'Orient que la papauté et ceux qui la soutenaient politiquement faisaient peu de cas de la légitimité de leurs antiques Églises.

Malgré cette aliénation croissante, plusieurs tentatives remarquables furent entreprises entre le début du XII[e] siècle et la moitié du XIII[e] siècle pour examiner la question du *Filioque*. En 1186, l'empereur germanique Lothaire III envoya l'évêque Anselme de Havelberg à Constantinople pour négocier une alliance militaire avec l'empereur Jean II Comnène. Durant son séjour, Anselme et le métropolite Nicétas de Nicomédie eurent une série de discussions publiques sur des sujets qui divisaient les Églises, y compris le *Filioque*. Ils conclurent que les différences entre les deux traditions n'étaient pas aussi grandes qu'ils ne l'avaient pensé (*PL* 188, 1206 B — 1210 B). Une lettre du patriarche orthodoxe Germain II (1222-1240) au pape Grégoire IX (1227-1241) fut l'occasion de nouvelles discussions entre théologiens orientaux et occidentaux à Nicée en 1234. D'autres discussions eurent lieu en 1253-1254 à l'initiative de l'empereur Jean III Vatatzès (1222-1254) et du pape Innocent IV (1243-1254). Malgré ces efforts, les conséquences durables de la quatrième Croisade et la menace des Turcs, ainsi que les prétentions de juridiction de la papauté en Orient, empêchèrent ces initiatives bien intentionnées d'aboutir.

Tel est l'arrière-plan du Concile occidental tenu à Lyon en 1274 (Lyon II), après que l'empereur byzantin eut repris le contrôle de Constantinople. Malgré les effets négatifs des Croisades, beaucoup de byzantins étaient désireux de guérir les blessures de la division. Ils espéraient une aide de l'Occident contre les avancées toujours plus grandes des Turcs.

De son côté, le pape Grégoire X (1271-1276) misait avec enthousiasme sur l'union. Le *Filioque* figurait parmi les sujets dont on avait convenu de discuter. Pourtant les deux évêques byzantins envoyés comme délégués n'eurent pas au Concile la possibilité de présenter le point de vue oriental. Les délégués approuvèrent formellement le *Filioque* lors de la session finale du 17 juillet dans une brève constitution, qui condamnait de plus ceux qui avaient d'autres vues sur l'origine du Saint-Esprit. Dès le 6 juillet, conformément à un accord réalisé auparavant entre les délégués du pape et l'empereur à Constantinople, la réunion entre les Églises d'Orient et d'Occident fut proclamée. Mais cette union ne fut jamais reçue par le clergé et les fidèles orientaux, pas plus que les papes ne la promurent avec vigueur en Occident. Dans ce contexte, il faut noter que le pape Paul VI, dans sa lettre commémorant le septième centenaire du Concile (1974), a reconnu ce fait et a ajouté que «les latins ont choisi des textes et des formules qui exprimaient une ecclésiologie conçue et développée en Occident. Il est compréhensible... qu'une unité atteinte de cette manière ne pouvait pas être vraiment acceptée par la mentalité chrétienne orientale». Un peu plus loin le pape, lorsqu'il parle du dialogue catholique-orthodoxe, fait remarquer: «...il réexaminera d'autres points controversés que Grégoire X et les Pères de Lyon ont estimé résolus».

Le Concile oriental des Blachernes (Constantinople, 1285), tenu sous la conduite du patriarche Grégoire II, connu aussi sous le nom de Grégoire de Chypre (1282-1289), rejeta, résolument les décisions du Concile de Lyon et la théologie pro-latine de l'ancien patriarche Jean XI Bekkos (1275-1282). Mais en même temps le Concile élabora une déclaration importante sur la question théologique du *Filioque*. Tout en rejetant fermement la «double procession» de l'Esprit du Père et du Fils, la déclaration parlait d'une «manifestation éternelle» de l'Esprit par le Fils. La manière de s'exprimer du patriarche Grégoire ouvrit la voie, pour le moins, à une compréhension plus profonde et plus nuancée des relations entre le Père, le Fils et Saint-Esprit, en Orient et en Occident

(cf. *infra*). Cette approche fut développée ultérieurement par Grégoire Palamas (1296-1359) dans le contexte de la distinction qu'il fit entre l'essence et les énergies des Personnes divines. Malheureusement, ces ouvertures eurent peu de répercussions sur les discussions médiévales postérieures relatives à l'origine de l'Esprit, aussi bien dans l'Église orientale que dans l'Église occidentale. Malgré le souci manifesté par les théologiens byzantins, à partir de l'époque de Photius, de s'opposer et à la théologie du *Filioque* et à son insertion dans le Credo latin, on n'en trouve aucune référence dans le *Synodikon de l'Orthodoxie*, une collection comprenant plus de soixante anathèmes reflétant les décisions doctrinales des conciles orientaux jusqu'au XIVe siècle.

Une autre tentative fut faite, cependant, pour traiter le sujet avec autorité au niveau œcuménique. Le Concile de Ferrare-Florence (1438-1445) réunit à nouveau des représentants de l'Église de Rome et des Églises de Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem, afin de discuter d'un large spectre de questions controversées, y compris l'autorité papale et le *Filioque*. Le Concile se tenait à un moment où l'Empire byzantin était gravement menacé par les Ottomans et où le monde grec pensait que l'unique espoir de Constantinople résidait dans l'aide militaire de l'Occident. À la suite de longues discussions entre les experts des deux parties, menées souvent autour de l'interprétation de textes patristiques, l'union des Églises fut déclarée le 6 juillet 1439. Le décret, *Laetentur caeli*, du Concile d'union reconnut la légitimité de la théologie occidentale de la procession éternelle de l'Esprit du Père et du Fils comme d'un seul principe et dans une seule spiration. Le *Filioque* ici était présenté comme ayant la même signification que la position tenue par certains Pères orientaux antiques: l'Esprit est ou procède «par le Fils». Le Concile, de plus, approuva un texte qui affirmait que le pape avait «la primauté sur le monde entier» en tant que «chef de l'Église entière, et père et docteur de tous les chrétiens». Malgré la participation orthodoxe à ces discussions, les décisions de Florence, de même que les décrets d'union de Lyon II, ne furent jamais

reçues par un corps représentatif d'évêques ou de fidèles en Orient, et elles furent formellement rejetées par Constantinople en 1484.

La chute de Constantinople en 1453, les divisions provoquées en Occident par la Réforme protestante, les missions latines ultérieures dans l'ancien monde byzantin et l'établissement d'Églises orientales en communion avec Rome approfondirent le schisme et donnèrent lieu à une abondante littérature polémique de part et d'autre. Pendant plus de cinq siècles, Catholiques et Orthodoxes n'eurent guère l'occasion de discuter sérieusement du *Filioque*, ainsi que des questions connexes de la primauté et de l'autorité magistérielle de l'évêque de Rome. L'Orthodoxie et le Catholicisme romain entrèrent dans une période d'isolement mutuel déclaré, et chacun développa la conviction d'être le seul corps ecclésial représentant authentiquement la foi apostolique. Cela se vérifie, par exemple, dans l'encyclique *In Suprema Petri Sede* de Pie IX (6 janvier 1848) et dans l'encyclique *Praeclara Gratulationis Publicae* de Léon XIII (20 janvier 1894), tout comme dans l'encyclique des patriarches orthodoxes de 1848 et dans celle du patriarcat de Constantinople de 1895, qui l'une et l'autre réagissaient aux documents des papes. En 1874-1875, des discussions œcuméniques furent organisées entre les Églises orthodoxes et des représentants des vieux-catholiques et des anglicans en Allemagne. Elles furent occasionnellement reprises au cours du siècle suivant, mais il n'y eut en général guère de progrès substantiel par rapport à l'opposition figée des vues traditionnelles orientales et occidentales.

Une étape nouvelle des relations entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe commença formellement avec le Concile Vatican II (1962-1968): elles renouèrent les contacts et le dialogue. À partir de ce moment, un certain nombre de questions théologiques et de faits historiques ayant conduit au schisme entre les Églises bénéficièrent d'un regain d'intérêt. Dans ce contexte, notre «*North American Orthodox-Catholic Consultation*» fut instituée en 1965, et la «Commission mixte internationale pour le dialogue théologique

entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe» en 1979. Bien qu'une commission de théologiens, venant d'un grand nombre d'Églises et patronnée par «Foi et Constitution» du «Conseil œcuménique des Églises», ait mené une étude approfondie de la question du *Filioque* en 1978 et 1979, et publié en conclusion le «memorandum de Klingenthal» (1979), aucune étude commune nouvelle et circonstanciée du problème n'a été entreprise par des représentants de nos Églises avant notre propre étude. La première déclaration de la «Commission mixte internationale» (1982), intitulée «Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la *Trinité*», aborde rapidement le problème du *Filioque* dans le contexte d'une discussion ample des relations entre les Personnes de la Sainte Trinité. La déclaration écrit: «Sans vouloir encore résoudre les difficultés suscitées entre l'Orient et l'Occident au sujet de la relation entre le Fils et l'Esprit, nous pouvons déjà dire ensemble que cet Esprit qui procède du Père (Jn 15, 26) comme de la seule source dans la Trinité, et qui est devenu l'Esprit de notre filiation (Rm 8, 15) car il est aussi l'Esprit du Fils (Ga 4, 6), nous est communiqué, particulièrement dans l'Eucharistie, par ce Fils sur lequel il repose, dans le temps et dans l'éternité (Jn 1, 32)» (§6).

Plusieurs autres événements des dernières décennies indiquent une plus grande disponibilité de la part de Rome à reconnaître le Credo original de Constantinople. Lorsque le patriarche Dimitrios Ier a visité Rome le 7 décembre 1987, et encore pendant la visite du patriarche Bartholomée Ier à Rome en juin 1995, ils ont assisté à une Eucharistie célébrée par le pape Jean-Paul II dans la basilique Saint-Pierre. L'une et l'autre fois, le pape et le patriarche ont proclamé le Credo en grec (c'est-à-dire sans le *Filioque*). Le pape Jean-Paul II et le patriarche roumain Teoctist ont fait de même en roumain lors de la messe papale à Rome le 13 octobre 2002. Le document *Dominus Iesus: Sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église*, publié par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi le 6 août 2000, ouvre ses réflexions théologiques sur l'enseignement essentiel de l'Église par le texte

du Credo de 381, de nouveau sans l'addition du *Filioque*. Puisque aucune interprétation n'a été donnée de ces faits, ces développements suggèrent une conscience nouvelle du côté catholique du caractère unique du texte original grec du Credo, qui représente la formulation la plus authentique de la foi qui unit les chrétientés orientale et occidentale.

Peu de temps après la rencontre à Rome entre le pape Jean-Paul II et le patriarche œcuménique Bartholomée I[er], le Vatican a publié le document «Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit» (13 septembre 1995). L'intention de ce texte était de fournir une nouvelle contribution au dialogue sur ce sujet controversé entre nos Églises. Parmi les multiples observations émises, le texte dit: «l'Église catholique reconnaît la valeur conciliaire, œcuménique, normative et irrévocable du symbole de foi professé en grec au second Concile œcuménique de Constantinople en 381, en tant que l'expression de l'unique foi commune de l'Église et de tous les chrétiens. Aucune confession de foi propre à une tradition liturgique particulière ne peut contredire cette expression de foi enseignée et professée par l'Église indivise». Quoique l'Église catholique de toute évidence ne considère pas que le *Filioque* serait en contradiction avec le Credo de 381, il ne faudrait pas minimiser la portée de ce passage dans la déclaration vaticane de 1995. C'est en réponse à ce document important qu'a commencé en 1999 notre propre étude du *Filioque*, et nous espérons que la déclaration présente aidera à prolonger les échanges positifs entre nos deux Commissions, dont nous avons fait l'expérience.

III. CONSIDÉRATIONS THÉOLOGIQUES

Dans toutes les discussions sur l'origine du Saint-Esprit dans le mystère de Dieu et les relations entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, l'attitude première à cultiver est sans aucun doute l'humilité respectueuse. Nous ne pouvons affirmer que peu de choses sur le mystère de Dieu en lui-même et nos

spéculations courent toujours le danger d'afficher un degré de clarté et de certitude exagéré. Le pseudo-Denys nous rappelle que «ni la monade, ni la triade, ni le nombre, ni l'unité ou la fécondité, rien parmi les étants ou connu avec eux, ne peuvent exprimer le mystère caché, au-delà de toute raison et de tout intellect, de la Sur-Divinité qui suressentiellement surpasse toute chose...» (*Sur les Noms Divins* 13, 3). Comme chrétiens, nous confessons que notre Dieu, qui est radicalement et indivisiblement un, est le Père, le Fils et le Saint-Esprit, trois «Personnes», qu'on ne doit ni confondre ni réduire l'une à l'autre, qui sont toutes trois pleinement et littéralement Dieu, chacune en soi et dans le tout harmonieux de leurs relations réciproques. Ceci est simplement une reprise de ce que l'autorévélation de Dieu dans l'histoire humaine nous a appris, révélation qui a atteint son point culminant dans notre capacité de confesser dans la force de l'Esprit Saint que Jésus est le Verbe et le Fils du Père éternel. Notre langage chrétien sur Dieu doit certainement toujours être déterminé par les Saintes Écritures de manière normative. Reste cependant toujours la difficile question herméneutique de savoir comment rapporter certaines expressions et textes de l'Écriture à la vie intime de Dieu, et de savoir si un passage se réfère simplement à l'action de Dieu dans l'«économie» de l'histoire du salut ou si nous devons comprendre qu'il parle directement de l'être de Dieu en lui-même. La division entre nos Églises au sujet du *Filioque* aurait été moins grave si, de part et d'autre au long des siècles, on était resté davantage conscient des limites de notre connaissance de Dieu.

Ensuite, la discussion de ce thème difficile a été souvent gênée par les distorsions de la polémique: chacun a caricaturé le point de vue de l'autre pour faire valoir ses arguments. Il n'est pas vrai, par exemple, que la théologie orthodoxe majoritaire conçoive la procession de l'Esprit comme sans rapport avec la relation du Fils avec le Père; ou qu'elle pense que l'Esprit n' «appartient» pas au Fils lorsqu'Il est envoyé dans l'histoire. Il n'est pas vrai non plus que la théologie latine majoritaire aurait commencé sa réflexion trinitaire à partir d'une considération abstraite ou non-scripturaire de

l'Essence divine, ou qu'elle pose deux causes de l'existence hypostatique de l'Esprit, ou qu'elle ait l'intention d'assigner au Saint-Esprit un rôle subordonné au Fils, soit dans le mystère de Dieu soit dans l'histoire du salut.

Notre étude nous a convaincus que les traditions théologiques d'Orient et d'Occident sont substantiellement d'accord, depuis la période patristique, sur un certain nombre d'assertions fondamentales concernant la Sainte Trinité, qui se répercutent dans le débat sur le *Filioque*:

- l'une et l'autre traditions affirment clairement *que le Saint-Esprit est une hypostase distincte* dans le mystère de Dieu, égal en dignité au Père et au Fils, et qu'Il n'est pas une simple créature ou une manière de parler de l'action de Dieu dans les créatures;
- sans que le Credo de 381 le dise explicitement, l'une et l'autre traditions confessent que l'Esprit Saint est Dieu, *de la même essence divine* (ὁμοούσιος) que le Père et le Fils;
- l'une et l'autre traditions affirment clairement que *le Père est la Source première (ἀρχή) et la cause* (αἰτία) *dernière de l'Être divin*, et donc de toutes les opérations divines: la «source» d'où coulent et le Fils et l'Esprit, la «racine» de leur être et de leur fécondité, le «soleil» qui irradie leur existence et leur activité;
- l'une et l'autre traditions affirment *que les trois hypostases ou personnes en Dieu sont constituées* dans leur existence hypostatique et distinguées les unes des autres uniquement *par leur relation d'origine*, et non par telle ou telle autre caractéristique ou activité;
- dès lors, l'une et l'autre traditions affirment que *toutes les opérations divines*, à savoir les actes par lesquels Dieu appelle à l'être la création et lui donne forme pour son bien-être en un cosmos unifié et ordonné, centré sur la créature humaine faite à l'image de Dieu, sont *l'œuvre commune du Père, du Fils et du Saint-Esprit*, même si chaque Personne a un rôle distinct dans ces opérations, déterminé par leurs relations mutuelles.

Malgré cela, les traditions orientale et occidentale de réflexion sur le mystère de Dieu ont manifestement développé des catégories et des conceptions qui se différencient profondément. Il n'est pas possible de gommer ces différences par de simples explications, pas plus que de leur donner un semblant d'équivalence par une argumentation superficielle. On peut résumer ces différences comme suit.

1° Le vocabulaire

La controverse sur le *Filioque* est en premier lieu une controverse sur des mots. Plusieurs auteurs récents ont montré qu'une part du désaccord théologique entre nos Communions semble prendre racine dans des différences subtiles mais significatives concernant l'utilisation des termes-clefs employés pour parler de l'origine divine de l'Esprit. Le texte original du Credo de 381, lorsqu'il parle du Saint-Esprit, le caractérise avec les mots de Jn 15, 26, comme «celui qui procède (ἐκπορεύεται) du Père. Influencé probablement par la tournure de Grégoire le Théologien (*Or.* 31, 8), le Concile a fait le choix de se limiter au langage johannique, tout en changeant légèrement le texte de l'Évangile (c'est-à-dire en changeant *τὸ πνεῦμα ... ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται* en *τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ... τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον*), afin de souligner que la «procession» de l'Esprit s'origine «dans» le rôle hypostatique éternel du Père en tant qu'il est source de l'Être divin, de sorte qu'on en parle le mieux comme d'une espèce de «mouvement vers l'extérieur (ἐκ)» de lui. La nuance sous-jacente à *ἐκπορεύεσθαι* («procéder», «sortir de») et son substantif *ἐκπόρευσις* («procession») semble avoir été celle d'un «passage vers l'extérieur» depuis l'intérieur d'un point d'origine. Au moins depuis l'époque des Pères cappadociens, la théologie grecque restreint presque toujours l'emploi de ce terme à l'issue de l'Esprit du Père et lui donne le statut d'un terme technique pour désigner la relation entre les deux Personnes divines. D'autres vocables grecs, tel *προϊέναι* (émettre) sont souvent employés par les Pères orientaux pour parler de la

«mission» salvatrice de l'Esprit par le Père et le Seigneur ressuscité dans l'histoire.

Le mot latin *procedere* d'autre part, avec son substantif *processio*, évoque simplement «un mouvement en avant», sans y impliquer le point de départ de ce mouvement. Il est donc employé pour traduire aussi plusieurs autres vocables théologiques grecs, *proienai* y compris. Thomas d'Aquin le comprend clairement comme un terme qui indique «toute espèce d'origine» (*Summa Theologiae* I, 9. 36, a. 2), et il inclut, en contexte trinitaire, aussi bien sa génération du Fils que la spiration de l'Esprit et sa mission dans le temps. Il s'ensuit que le même mot *procedere* en latin tend à désigner et l'origine primordiale de l'Esprit dans le Père éternel et sa «provenance» du Seigneur ressuscité, alors que la théologie grecque emploie normalement deux mots différents. Bien que la différence entre les traditions grecque et latine dans sa compréhension de l'origine éternelle de l'Esprit soit plus que verbale, la préoccupation initiale de l'Église grecque au sujet de l'insertion des mots *Filioque* dans la traduction grecque du Credo de 381 pourrait être due, comme Maxime le Confesseur l'a expliqué (*Lettre à Marinus* : PG 91, 133-136), à une mauvaise compréhension de part et d'autre des différents champs de signification impliqués dans les vocables grecs et latins qui désignent la «procession».

2° Les problèmes de fond

Deux problèmes principaux séparent manifestement les Églises d'Orient et d'Occident dans leur débat historique sur le *Filioque*. L'un est théologique au sens strict, et l'autre ecclésiologique.

a) Le problème théologique:

Si on comprend la «théologie» au sens patristique du terme comme une réflexion sur Dieu comme Trinité, le problème théologique à l'arrière-plan de cette dispute consiste à savoir si l'on considère que le Fils, en tant qu'hypostase ou

«Personne» divine, joue un rôle quelconque dans l'origine de l'Esprit dans le Père, qui est la source dernière du Mystère divin. La tradition grecque, comme nous l'avons vu, s'est généralement appuyée sur Jean 15, 26 et sur la formulation du Credo de 381, pour affirmer que la seule chose que nous savons de l'origine hypostatique de l'Esprit, est qu'Il «procède du Père» d'une manière qui se distingue de la «génération» du Fils par le Père, mais qui lui est parallèle (par exemple, Jean Damascène, *De la foi orthodoxe* 1, 8). Cette même tradition reconnaît néanmoins que la «mission» de l'Esprit dans le monde implique aussi le Fils, qui reçoit l'Esprit dans son humanité lors de son baptême, souffle l'Esprit sur les Douze le soir de la résurrection, et envoie l'Esprit avec puissance dans le monde, grâce à la prédication charismatique des Apôtres, le jour de la Pentecôte. La tradition latine d'autre part, depuis Tertullien, a eu tendance à supposer que, puisque l'ordre dans lequel l'Église énumère normalement les Personnes de la Trinité place l'Esprit après le Fils, on doit penser que l'Esprit provient «du» Père «par» le Fils. Augustin, qui en maints passages insiste sur le fait que le Saint-Esprit «procède du Père, parce qu'en tant que Dieu Il n'est pas inférieur au Fils» (*De fide et symbolo* 9, 19; *Enchiridion* 9, 3), développe en d'autres textes sa compréhension classique, à savoir que l'Esprit «procède» aussi du Fils parce qu'Il est, dans l'histoire sainte, l'Esprit et le «don» conjoint du Père et du Fils (par exemple, *De la Trinité* 4, 20-29; *Traités sur l'Évangile de Jean* 99, 6-7), don qui s'origine dans leur propre échange éternel d'amour (*De la Trinité* 15, 17. 29). Pour Augustin, cette participation du Fils dans la procession de l'Esprit ne contredit pas le rôle du Père en tant qu'unique source dernière du Fils et de l'Esprit, mais elle est donnée par le Père dans la génération du Fils: «Le Saint-Esprit de ce fait tient du Père lui-même, qu'Il procède aussi du Fils comme Il procède du Père» (*Traités sur l'Évangile de Jean* 99, 8).

Une part importante de la différence entre les traditions latine et grecque est due manifestement à la différence subtile entre le mot latin *procedere* et le mot grec *ἐκπορεύεσθαι*.

Comme on l'a noté, la «provenance» de l'Esprit est désignée d'une manière plus générale par le mot latin, sans que ce dernier connote, comme le mot grec, l'origine dernière. La «procession» de l'Esprit du Fils, cependant, est comprise par la théologie latine comme une relation quelque peu différente de sa «procession» du Père, même lorsque, selon les explications d'Anselme de Cantorbéry et de Thomas d'Aquin, la relation du Père et du Fils à l'Esprit Saint est dite constituer «un seul principe» de l'origine de l'Esprit. Même s'Ils spirent ensemble l'Esprit, selon les théologiens latins ultérieurs, le Père garde la priorité, puisque Il donne au Fils tout ce qu'Il a et rend possible tout ce qu'Il fait.

Des théologiens grecs également se sont efforcés de trouver des manières d'exprimer que le Fils, qui envoie l'Esprit dans l'histoire, joue lui aussi un certain rôle médiateur dans l'être éternel et l'activité de l'Esprit. Grégoire de Nysse, par exemple, explique que nous pouvons seulement distinguer les hypostases dans le Mystère de Dieu en «croyant que l'un est la cause, l'autre de la cause; et dans ce qui est de la cause nous reconnaissons encore une autre distinction: l'une vient directement du premier, l'autre est par celui qui vient directement du premier». Il est caractéristique de la «médiation» (*μεσιτεία*) du Fils dans l'origine de l'Esprit, ajoute-t-il, qu'à la fois elle préserve au Fils son être Unique-engendré et permet que l'Esprit ait une «relation naturelle» au Père (*A Ablabius*, *GNO* III/1, p. 56, 3-10). Le Concile des Blachernes (1285), au XIII[e] siècle, présidé par le patriarche Grégoire II de Constantinople, alla plus loin dans l'interprétation des textes patristiques, parlant de l'être de l'Esprit «par» le Fils, et ce en harmonie avec la tradition orthodoxe. Dans son *Tomos*, le Concile proposa que l'Esprit Saint, quoique la foi chrétienne doive maintenir qu'Il reçoit son existence et son identité hypostatique uniquement du Père, seule cause de l'Être divin, «brille du Fils et est manifesté éternellement par lui à la manière dont la lumière brille et est manifestée par les rayons du soleil (*PG* 142, 240 C-D). Au

siècle suivant, Grégoire Palamas a proposé une interprétation similaire de cette relation dans un certain nombre de ses ouvrages. Dans sa *Confession* de 1351, par exemple, il affirme que le Saint-Esprit «a le Père comme fondation, source et cause», mais «repose dans le Fils» et «est envoyé, à savoir manifesté, par le Fils» (*ibid.* 194). Du point de vue de l'énergie divine transcendante, mais pas du point de vue de la substance ou de l'être hypostatique, «l'Esprit s'épanche à partir du Père par le Fils, et si l'on veut, du Fils, sur tous ceux qui en sont dignes»; cet «épanchement» peut d'ailleurs s'appeler «procession» (ἐκπόρευσις) au sens large (*Traités apodictiques* I, cité dans J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 315).

Les traditions latine et grecque manifestent un certain désaccord sur la question fondamentale de l'origine éternelle de l'Esprit comme Personne divine distincte. La théologie occidentale au moyen âge, sous l'influence d'Anselme et de Thomas d'Aquin, conçoit presque unanimement l'identité de chaque Personne divine comme définie par ses «relations d'opposition» aux deux autres Personnes (en d'autres mots, par les relations d'origine qui les définissent mutuellement), et conclut que l'Esprit Saint ne pourrait pas être distingué hypostatiquement du Fils si l'Esprit «procédait» du Père seul. La compréhension latine de la *processio* comme terme générique pour indiquer l' «origine», fait qu'on peut dire aussi qu'après tout que le Fils «procède du Père» en tant qu'engendré de lui. La théologie orientale, recourant à la tournure de Jean 15, 26 et du Credo de 381, continue de comprendre la langage de la «procession» (*ἐκπόρευσις*) comme indiquant une relation causale unique, exclusive et distincte entre l'Esprit et le Père. En général, elle limite le rôle du Fils à la «manifestation» et à la «mission» de l'Esprit dans l'agir divin de la création et de la rédemption. Ces différences, bien que subtiles, sont substantielles. Le poids même des traditions théologiques qui les soutiennent les rend d'autant plus difficiles à réconcilier théologiquement.

b) Le problème ecclésiologique:

L'autre question présente, depuis la fin du VIIIe siècle, dans le débat sur le *Filioque*, est celle de l'autorité pastorale et magistérielle dans l'Église; plus spécifiquement, celle de l'autorité de l'évêque de Rome pour résoudre définitivement les questions dogmatiques, simplement en vertu de sa charge. Depuis le Concile d'Éphèse (431), la tradition dogmatique des Églises orientale et occidentale a affirmé à plusieurs reprises que le critère dernier de l'orthodoxie dans l'interprétation de l'Évangile chrétien doit être «la foi de Nicée». La tradition orthodoxe considère que les Credos et les canons formulés par les Conciles reçus par les Églises apostoliques comme «œcuméniques» sont l'expression normative de cette foi, parce qu'ils expriment la foi apostolique universelle de toujours. La tradition catholique reçoit aussi les formules conciliaires comme dogmatiquement normatives, et attribue une importance unique aux sept Conciles acceptés comme œcuméniques par les Églises catholique et orthodoxe. La tradition catholique cependant, en reconnaissant la primauté universelle de l'évêque de Rome en matière de foi et de service à l'unité, accepte que le pape a autorité pour confirmer le processus de réception conciliaire et pour définir ce qui est ou n'est pas en conflit avec la «foi de Nicée» et la tradition apostolique. Ainsi, alors que la théologie orthodoxe a considéré que l'approbation finale par les papes, au XIe siècle, de l'emploi du *Filioque* dans le Credo latin est une usurpation de l'autorité dogmatique n'appartenant qu'aux Conciles œcuméniques, la théologie catholique l'a considérée comme étant un exercice légitime de l'autorité primatiale, qui proclame et élucide la foi de l'Église. Notre étude commune nous a montré à plusieurs reprises que la question du *Filioque* est devenue un thème majeur justement à des époques où des questions de pouvoir et de contrôle ont préoccupé nos Églises. La question était avancée soit comme une condition pour améliorer les relations, soit comme une raison pour laisser perdurer la désunion sans guérir la blessure.

Tout comme dans le problème théologique de l'origine du Saint-Esprit, cette divergence dans la compréhension de la structure et de l'exercice de l'autorité en Église est certainement très grave. Il ne fait pas de doute que la primauté du pape, avec toutes ses implications, demeure le problème fondamental à l'arrière-plan de toutes les questions de théologie et de pratique qui continuent de diviser nos Communions. Nous avons néanmoins trouvé opportun de séparer méthodologiquement ces deux problèmes dans la discussion en cours sur le *Filioque*, et de reconnaître qu'il faut approcher le mystère des relations entre les Personnes en Dieu par un autre biais que par la question de savoir si oui ou non il est correct que les Églises d'Occident proclament la foi de Nicée en des termes qui ne coïncident pas avec le texte original du Credo de Nicée de 381.

3° Réflexions ultérieures

On a souvent remarqué que la théologie du Saint-Esprit est une aire sous-développée de la réflexion théologique chrétienne. Cela semble être vrai même pour la question de l'origine du Saint-Esprit. Quoiqu'on ait beaucoup écrit sur les arguments en faveur ou contre la théologie du *Filioque* depuis l'époque carolingienne, presque toute cette littérature a été de nature polémique, rédigée pour justifier des positions considérées de part et d'autre comme non négociables. Peu d'efforts ont été faits jusqu'aux temps modernes pour chercher de nouvelles voies afin d'exprimer et d'expliquer la compréhension biblique et patristique de la personne et de l'œuvre de l'Esprit Saint. Cette recherche pourrait servir à reconsidérer à nouveaux frais la discussion et conduire toutes les Églises à un consensus sur des sujets essentiels, en continuité avec les deux traditions. Récemment, un certain nombre de théologiens de différentes Églises a suggéré que le temps est venu de revenir ensemble à cette question, dans un esprit authentiquement œcuménique, et de chercher de nouvelles expressions dans notre articulation de la foi apostolique, qui pourraient jouir finalement d'une réception chrétienne œcuménique.

Notre Commission accepte les défis et soutient pareille entreprise théologique commune. Nous espérons qu'un processus sérieux de réflexion sur la théologie du Saint-Esprit, fondé sur les Écritures et l'entière tradition de la théologie chrétienne, et mené dans un esprit d'ouverture à de nouvelles formulations et structures conceptuelles en harmonie avec cette tradition, pourra aider nos Églises à découvrir des profondeurs nouvelles de la foi commune et à croître en estime pour nos pères respectifs. Nous conseillons vivement, de plus, que nos deux Églises, ensemble et séparément, persistent dans leurs efforts de réflexion sur la primauté et la synodalité au sein des structures ecclésiales d'enseignement et de pratique pastorale, reconnaissant que sur ces points aussi une ouverture soutenue à un développement doctrinal et pratique, intimement lié à l'œuvre de l'Esprit dans la communauté, reste une nécessité cruciale. Dans son *cinquième discours théologique sur la divinité du Saint-Esprit,* Grégoire de Nazianze nous rappelle que la lente découverte par l'Église du véritable statut et de l'identité de l'Esprit Saint fait tout simplement partie de «l'ordre de la théologie» (*τάξις τῆς θεολογίας*) grâce auquel «la lumière se lève pour nous graduellement» dans notre intelligence du mystère salvateur de Dieu (*Or.* 31, 27). Ce n'est que si nous «écoutons ce que l'Esprit dit aux Églises» (Ap 3, 22), que nous serons capables de demeurer fidèles à la Bonne Nouvelle prêchée par les Apôtres, tout en croissant dans l'intelligence de cette foi. C'est la tâche de la théologie.

IV. Recommandations

Nous sommes conscients que le problème de la théologie du *Filioque* et de son emploi dans le Credo n'est pas un problème concernant exclusivement la Communion catholique et la Communion orthodoxe. Beaucoup d'Églises protestantes aussi, redevables à l'héritage théologique de l'Occident médiéval, estiment que l'expression fait partie intégrante de la profession de foi chrétienne orthodoxe.

Même si le dialogue entre quelques-unes de ces Églises et la communion orthodoxe a déjà touché cette question, toute future résolution du désaccord entre l'Orient et l'Occident sur l'origine de l'Esprit doit impliquer toutes les communautés qui professent le Credo de 381 comme norme de leur foi.

Pleinement consciente de ses limites notre Commission formule néanmoins les recommandations théologiques et pratiques à l'adresse des fidèles et des évêques de nos Églises:

1. Que nos Églises s'engagent à un dialogue nouveau et sérieux sur l'origine et la personne du Saint-Esprit, en recourant aux Saintes Écritures et à toutes les richesses des traditions théologiques de nos deux Églises et qu'elles cherchent des voies constructives dans l'expression de ce qui est au cœur de notre foi dans cette question difficile;
2. Que tous ceux qui sont engagés dans ce dialogue reconnaissent expressément les limites de nos possibilités d'avancer des affirmations définitives sur Dieu lorsqu'il s'agit de sa vie intime.
3. Que dans l'avenir, en raison des progrès faits dans la compréhension réciproque durant les dernières décennies, les Orthodoxes et les Catholiques s'abstiennent d'étiqueter comme hérétiques les traditions les uns des autres sur la procession du Saint-Esprit;
4. Que les théologiens orthodoxes et catholiques distinguent plus nettement la divinité et l'identité hypostatique du Saint-Esprit, dogme reçu dans nos Églises, et le mode d'origine de l'Esprit, dogme qui attend encore une solution œcuménique pleine et finale;
5. Que les personnes engagées dans le dialogue sur ce problème distinguent, autant que possible, les questions théologiques du mode d'origine du Saint-Esprit des questions ecclésiologiques de la primauté et de l'autorité doctrinale dans l'Église, même si nous examinons sérieusement ensemble les deux questions;

6. Que le dialogue théologique entre nos Églises prenne attentivement en considération le statut des conciles ultérieurs, tenus dans l'une et l'autre Églises, aux sept généralement reçus dans nos Églises;
7. Que l'Église catholique, en raison de la valeur normative et dogmatiquement irréformable du Credo de 381, n'utilise que le texte grec original dans ses traductions pour usage catéchétique et liturgique;
8. Que l'Église catholique, suite à un consensus théologique grandissant, et en particulier suite aux paroles de Paul VI, déclare que la condamnation du 2e Concile de Lyon (1274) de «ceux qui ont l'audace de nier que le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils» ne s'applique plus.

Nous proposons ces recommandations à nos Églises, convaincus que nous sommes, grâce à une étude et des échanges intensifs, que les manières différentes de nos traditions de comprendre la procession du Saint-Esprit ne doivent plus nous diviser. Nous croyons plutôt que notre profession de l'antique Credo de Constantinople doit pouvoir devenir, grâce à un même usage et à nos nouvelles tentatives de compréhension réciproque, le fondement d'une unité plus consciente dans la foi commune, que toute théologie essaie simplement de clarifier et d'approfondir. Bien que notre expression de la vérité que Dieu révèle de son Être propre ne peut que rester toujours bornée par les limites de l'entendement humain et de nos mots, nous croyons que c'est vraiment «l'Esprit de vérité» que Jésus souffle sur son Église, qui demeure jusqu'à présent avec nous pour «nous faire accéder à la vérité toute entière» (Jn 16, 13). Nous prions pour que la compréhension qu'ont nos Églises de l'Esprit cesse d'être pour nous un scandale ou un obstacle à l'unité dans le Christ. Puisse l'unique vérité vers laquelle l'Esprit Saint nous conduit être vraiment un «lien de la paix» (Eph 4, 3), pour nous et pour tous les chrétiens.

Relations entre les Communions

I. Catholiques et autres chrétiens

Orthodoxes. — *Le cardinal Walter Kasper, président du CPUC, s'est rendu à Moscou du 17 au 23 février 2004*, accompagné de Mgr Brian Farrell, secrétaire du CPUC, et du père Józef M. Maj, S.J. Lors de cette visite s'est également uni à eux le Nonce apostolique de la Fédération russe, l'archevêque Antonio Mennini.

La visite avait lieu à l'invitation de la Conférence des évêques catholiques de la Fédérations russe. Le cardinal Kasper a donné une conférence intitulée «L'Orthodoxie et l'Église catholique à quarante ans du Décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio*», le 17 février, en la cathédrale catholique de Moscou. Les quatre évêques catholiques étaient présents ainsi que de nombreux prêtres et fidèles. Une messe concélébrée a suivi cette présentation. Dans l'après-midi du même jour, le cardinal a pu rencontrer les membres de la Conférence épiscopale pour s'entretenir avec eux.

Mais c'était l'éventualité de la création d'un patriarcat grec-catholique en Ukraine (cf. *Irénikon*, 2003, pp. 465-469, 567-568) et les tensions entre le patriarcat de Moscou et l'Église catholique qui occupaient une place prioritaire dans l'agenda du cardinal.

Le 17 février, date de l'arrivée à Moscou du cardinal Kasper, le patriarcat avait publié un dossier spécifiant que le patriarche de Moscou Alexis II avait sollicité auprès de toutes les Églises orthodoxes autocéphales leur réaction au projet d'érection d'un patriarcat «uniate» en Ukraine. Le dossier présente en résumé les réponses de quatorze Églises